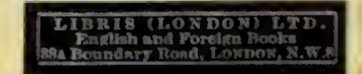

22101572507


LIBRIS (LONDON) LTD.
English and Foreign Books
38a Boundary Road, LONDON, N.W.8



„WIR KOMMEN WIEDER"
„WIR SIND NICHT TOT"
Aus den Fragmenten
ALFRED SCHULER'S.
MÜNCHEN IM OKTOBER 09.

Versuch

über die

Gräbersymbolik der Alten.

Von

J. J. Bachofen,
Mitglied des archäologischen Instituts zu Rom.

Mit vier Steindrucktafeln.

Basel,
Bahnmaier's Buchhandlung (C. Detloff).
1859.

ΠΑΝΤΕΣ ΙΣΟΙ ΝΕΚΥΕΣ, ΨΥΧΩΝΔΕ ΘΕΟΣ ΒΑΣΙΛΕΥΕΙ.

Φωκυλίδου.



Herrn L. Ross

Professor zu Halle

zugeeignet.



Vorwort.

Die wegen ihrer herrlichen Lage vor Porta San Pancrazio an der alten Via Aurelia so berühmte Villa Pamfilia hat zu verschiedenen Zeiten die Aufmerksamkeit der Alterthumsforscher durch die in ihren Grenzen entdeckten Columbarien auf sich gezogen. Die ersten Funde fallen mit Sante Bartoli's Ansiedelung in Rom zusammen. Von ihnen ist uns nichts erhalten, als die kurze Erwähnung, welche jener berühmte, für das Alterthum so begeisterte Zeitgenosse des Pietro Bellori in die Vorrede seines Gräberwerks (Antichi sepolcri, Roma 1679) aufgenommen hat. Von spätern Aufgrabungen theilt Niebuhr in den kleinen Schriften 1, 337 eine Nachricht mit, die uns über die künstlerische und archäologische Bedeutung derselben völlig in Unkenntniß läßt. Diese Entdeckungen waren beinahe in Vergessenheit gerathen, als das Jahr 1838 ihnen eine neue an die Seite stellte. Das damals ans Licht gezogene Columbarium zeichnete sich durch die große Zahl und ungewöhnliche Mannigfaltigkeit seiner Wandgemälde aus. Dennoch wurde ihm nur geringe Beachtung zu Theil. Durch eine kurze Beschreibung des verstorbenen Emil Braun im Bulletino 1838, p. 4 f. aufmerksam gemacht, besuchte ich das Grabgebäude Ende des Jahres 1842. Der Eindruck, den der Anblick dieser Stätte ewiger Ruhe auf mich hervorbrachte, war um so tiefer, da ich außer den beiden vom Ritter Campana wenige Jahre zuvor entdeckten Columbarien der Porta latina noch keine ähnliche Anlage gesehen hatte. Meine Besuche wiederholten sich. Die Nähe des Vatican, in dessen Bibliothek ich damals manchen Morgen zubrachte, bot dazu häufige Veranlassung. Die Schönheit der Gärten, der herrliche Umblick, den sie eröffnen, die Anschauung antiker Werke, welche die uns vom Alterthum trennenden Jahrhunderte für Augenblicke wenigstens verschwinden läßt, dazu der Zauber der Neuheit und die Frische des Genusses, den ein erster römischer Jugend-Aufenthalt bietet; alles dieß vereinigte sich ein Interesse zu erwecken, dem für das spätere Leben Dauer gesichert war. Jenen Besuchen verdanke ich den ersten Anstoß zum Studium der antiken Gräberwelt, welches mich seither noch zweimal nach Italien

geführt, und in Griechenland neue Nahrung gefunden hat. Bei fortgesetzter Lektüre der alten Schriftsteller habe ich es nie unterlassen, auf Alles zu achten, was sie über Gräber und Grabkult darbieten. So häufte sich in einer Reihe von Jahren ein Material, welches den Wunsch und das Bedürfniß wissenschaftlicher Bearbeitung immer näher legte. Als ich diese zum Behuf mehrerer Vorträge in der Basler antiquarischen Gesellschaft unternommen, und damit einigen Beifall gewonnen hatte, kehrte ich mit besonderer Vorliebe zu jenem Pamfilischen Columbarium zurück, das für mich den Ausgangspunkt eines so genußreichen Studiums bildete, und durch einige an Ort und Stelle auf der Mauer selbst genommene Durchzeichnungen auch in der Ferne zu immer erneuerter Betrachtung aufforderte. Zwei der zahlreichen Wandgemälde nahmen meine Aufmerksamkeit besonders in Anspruch. Das eine reizte durch die neue Wendung, in welcher es die auch in dem Campana'schen Columbarium erhaltene Darstellung des seilflechtenden Ocnus vorführt, das andere durch die Bedeutung, welche es drei auf einem Tripus liegenden doppelt gefärbten Eiern beilegt. Als ich diese beiden Grabbilder vor einigen Jahren der Basler antiquarischen Gesellschaft zur Betrachtung vorlegte, waren sie noch nicht veröffentlicht, und nur hie und da durch die im Münchner Antiquarium ausgestellten Nachbildungen des geschickten Malers Carlo Ruspi bekannt geworden. Seither ist der ganze Kreis der Pamfilischen Bilder, drei ausgenommen, die auch zu München den Blicken des Publikums entzogen werden, durch die Abhandlungen der königlich Bairischen Akademie der Wissenschaften B. 8, Abtheil. 2 in lithographischer Nachbildung verbreitet und durch Otto Jahn mit kurzen Erläuterungen versehen worden. Das Erscheinen dieser verdienstlichen Schrift hat meinen längst gehegten Gedanken, die Früchte eigener Forschung gelehrten Alterthumsfreunden zur Prüfung vorzulegen, endlich gereift. Die drei Mysterien-Eier und Ocnus der Seilflechter bilden die Grundlage und den Ausgangspunkt zweier Versuche über die Gräbersymbolik der Alten, welchen ich durch die einläßliche Behandlung mancher der dunkelsten Theile dieses noch so wenig betretenen Feldes und durch die Zurückführung des Einzelnen auf umfassende Vorstellungen der alten Welt eine weit über das Gebiet der Kunstarchäologie hinausreichende Bedeutung zu sichern suchte. Ueber Grab und Grabkult haben die eilenden Jahrhunderte und alle Neuerungen, die sie mit sich führen, nur geringe Macht. Ihre Symbolik, in den ältesten Anschauungen unseres Geschlechts wurzelnd, reicht unverändert, wenn auch zuletzt nicht mehr verstanden, hinab in die Zeiten des sinkenden Heidenthums und über diese hinaus in das neue Weltjahr, das Christi Menschwerdung eröffnet hat. Späte und frühere Geschlechter treten in unmittelbare Berührung, und mit der Bedeutungslosigkeit zeitlicher Trennung verbindet sich diejenige volklicher

Verschiedenheit und räumlicher Entfernung. Liefert für jene das Eisymbol ein höchst merkwürdiges Beispiel, so tritt die letztere in dem seilflechtenden Ocnus, den Aegypten, Asien, Griechenland und Italien in gleicher Weise kennt, nicht weniger überraschend hervor. Die große Bedeutung, welche die alte Gräberwelt gerade durch diesen Charakter der Stetigkeit und Unwandelbarkeit gewinnt, wird durch den Einblick, den sie uns in die schönste Seite des antiken Geistes eröffnet, noch erhöht. Vermögen andere Theile der Alterthumswissenschaft unsern Verstand zu fesseln, so gewinnt die Betrachtung der Nekropolen unser Herz, und vermag nicht nur unser Wissen zu bereichern, sondern auch tiefern Bedürfnissen Nahrung zu gewähren. Ich habe, wo sich die Gelegenheit dazu bot, nicht unterlassen, auch dieser Seite meine Betrachtung zuzuwenden, und, so viel an mir lag, jene Gedanken wieder zum Bewußtsein zu bringen gesucht, deren Fülle und Hoheit an der Stätte des Todes nur das Symbol, nicht die Sprache darzulegen vermag. Dadurch bin ich vor Allem einem Bedürfniß meiner eigenen Natur gerecht geworden, vielleicht aber auch dem höchsten Ziele aller Alterthumsforschung, die Ideen früherer Geschlechter einer Zeit, die der Erfrischung gar sehr bedarf, in ihrer hohen Schönheit zu erschließen, näher gekommen, als es einer an der Form und der Oberfläche der Dinge haftenden Betrachtung erreichbar ist. Bloßes Material zu sammeln, war nicht meine Absicht. Collectaneen bilden keine Bearbeitung und geben kein Verständniß. Habe ich der Einzelnheiten eine große Zahl berührt, so geschah es doch nur zu dem Zwecke, um durch sie zu Ideen von weiterm Umfang aufzusteigen, und den Punkt der Verknüpfung für manches scheinbar ganz Zufällige und Zusammenhangslose aufzufinden. So bin ich mehr als einmal von der großen Hauptstraße abgegangen, um auf Seitenpfaden nach Blumen zu suchen, und dann eine Weile später mit frischerm Muthe wieder nach dem verlassenen Wege zurückzukehren. Die Forschung hat dadurch an Mannigfaltigkeit gewonnen, ohne wie ich hoffe, an Einheitlichkeit zu verlieren. Die richtige Verknüpfung des Besondern und des Allgemeinen ist das Geheimniß, worin alles Verständniß ruht. Ist jedes für sich werthlos, so bilden sie dagegen durch ihren Verein ein Ganzes, das beiden Seiten des menschlichen Geistes, seinem Bedürfniß nach Mannigfaltigkeit und seinem Streben nach Einheit, gleicherweise genügt. Dieß ist das oberste Gesetz, nach welchem ich die folgenden Versuche entwarf, und nach dem ich sie auch beurtheilt sehen möchte.



Die drei Mysterien-Eier.

Ein Grabbild.

Tafel 3.



1.

Das Grabbild, welches auf der dritten Tafel mitgetheilt wird, ist in allen seinen Einzelnheiten vollkommen bestimmt und deutlich. Eine Gesellschaft von fünf Jünglingen umgiebt ein von drei Füßen getragenes Tischchen, auf welchem drei Eier niederlegt sind. In der Erscheinung der einzelnen Figuren zeigt sich eine beinahe vollständige Uebereinstimmung, welche indeß durch die Verschiedenheit im Wurf des Obergewandes, in der Gestikulation, in der Haltung und Darstellung des Körpers, und durch die geschickte Gruppirung des Ganzen vor Monotonie bewahrt wird. Baarfuß und baarhaupt sitzen die Epheben, auf Bänken vertheilt, und richten ihre Aufmerksamkeit auf den in der Mitte stehenden Tisch, dessen drei Eier den Gegenstand ernster Unterhaltung zu bilden scheinen. An dieser nehmen die beiden, rechts und links am meisten in den Vordergrund gerückten Gestalten den regsten Antheil, während die drei im Hintergrund vertheilten Figuren mehr auf die Rolle des Zuhörens angewiesen sind. Am unthätigsten erscheint die, dem Kreise der übrigen auch örtlich entfernte rechte Seitengestalt, deren Hinzufügung durch die Nothwendigkeit der Fünfzahl dem Künstler geboten gewesen zu sein scheint. Besondere Aufmerksamkeit erregt der Myrthenkranz, der das Haupt des Einen der Jünglinge umgiebt, nicht geringere die brennende Oellampe, welche ein Anderer auf der flachen Hand des vorgehaltenen linken Armes trägt. Diese beiden Attribute würden den religiösen Inhalt der ganzen Darstellung außer Zweifel setzen, wäre er nicht schon aus der fehlenden Fuß- und Kopfbedeckung ersichtlich genug. Die sakrale Bedeutung der Lampe verträgt sich wohl mit der Tageshelle, die in der Ferne die Umrisse von Gebäuden, eines Tempels und einer Halle, erkennen läßt. Die Versammlung der Jünglinge findet des Tages und unter freiem Himmel statt, und der vierseitige würfelförmige Steinblock, die moles nativa [1]), die im Vordergrunde sichtbar wird, zeigt das offene Feld als Ort der Zusammenkunft. Die alte Kunst hat in diesem Grabbilde ihr, in der ältesten symbolischen Richtung aller Darstellung begründetes Verfahren, in den Nebendingen mehr andeutend als ausführend zu

[1]) Ovid. Fast. 5, 149.

Werke zu gehen, aufs glücklichste zur Anwendung gebracht. Das Ganze aber zeigt in Einfachheit der Anlage, Kunst der Gruppirung, Symmetrie der Vertheilung von Personen und Zugaben, und in der gemessensten Verschmelzung von Ruhe und Bewegung einen Anschluß an die Größe und Meisterschaft des vollendeten Styls, welcher auch den Kunstwerken späterer Zeit, und einer ganz handwerksmäßigen, flüchtigen und sorglosen Dekoration der Grabstätten untergeordneter Volksklassen hohes artistisches Interesse verleiht.

In der Beschreibung des Pamfilischen Bildes haben wir einen Umstand übergangen, der uns nun zum Ausgangspunkt unsrer ganzen Erörterung dienen soll. Die drei auf dem Tische niedergelegten Eier zeigen eine Eigenthümlichkeit, welche auf unserer Tafel 3 in genauem Anschluß an die Münchner Copie hervorgehoben worden ist. Sie sind nicht einfärbig, sondern der Länge nach getheilt, in der obern Hälfte weiß, in der untern dunkel bemalt. Und diese Theilung wiederholt sich an allen Dreien mit derselben Schärfe und Bestimmtheit. Stände diese Erscheinung vereinzelt da, sie müßte dennoch als bedeutungsvoller Zug festgehalten und erklärt werden. Aber frühere Grabfunde zeigen dieselbe Eigenthümlichkeit, und schließen so die Annahme einer Augentäuschung oder einer in Künstlerfreiheit wurzelnden Zufälligkeit als unmöglich aus. Am entscheidendsten tritt uns hier eine Lamberg'sche Vase des Wiener Cabinets entgegen. Da ich sie zu wiederholten Malen selbst gesehen, so kann ich mit voller Bestimmtheit reden, und der Laborde'schen Abbildung Mangel an Genauigkeit in dem für uns wichtigsten Detailpunkte vorwerfen. Auf einer aus drei zurückweichenden Stufen bestehenden pyramidenförmigen Basis sitzt ein nackter bärtiger Silenopappos. Seine Linke hält einen mächtigen Thyrsus, die Rechte einen Myrthenkranz, der einer mit durchsichtigem langem Chiton bekleideten, einen eiförmigen Körper entgegentragenden weiblichen Gestalt bestimmt zu sein scheint. An der Mittelstufe hängt eine guirlandenförmig befestigte, an beiden Enden gabelartig getheilte Binde herab. Auf derselben Stufe steht, auf dem rundern Ende aufgerichtet,[1]) ein Ei, das eben jene doppelte Färbung zeigt. Der Länge nach getheilt, sondern sich die Farben in scharfer Linie. Die rechte Hälfte ist dunkelroth, wie die Binde, die linke hell. Die Uebereinstimmung dieser Darstellung mit jener des Pamfilischen Grabes ist vollkommen. Neben dem Ei der Mittelstufe zeigt das Vasenbild noch

---

[1]) Das runde Ende ist das weibliche, das spitze das männliche. Daher der Glaube, dessen Columella R. R. 8, 5. med. gedenkt. Cum deinde quis volet quam plurimos mares excludi, longissima quæque et acutissima ova subiiciet, et rursus cum feminas, quam rotundissima. Daher mag es kommen, daß die Eier des Pamfilischen Grabes sowohl als das der Lamberg'schen Vase nach der Länge getheilt sind. Eine Theilung nach der Breite würde den Unterschied der Geschlechter hervorgehoben haben.

einen ganz kleinen runden Körper, der sich auf der obersten Stufe in der Zweizahl wiederholt. Eine sichere Bestimmung ist nicht wohl möglich. Aber ich zweifle kaum, daß wir hier Nüsse, deren Naturbedeutung ja allgemein bekannt ist, vor uns haben. Wie dem auch sei, über das Ei und dessen doppelte dunkle und helle Färbung läßt der Augenschein keinen Zweifel zu. — Was die Denkmäler bildlich darstellen, erwähnen auch schriftliche Zeugnisse. Merkur wurde auf Bildern mit halbschwarzem, halbweißem Pileus dargestellt. Das bezeugt der, wenn auch in das Mittelalter fallende, doch wohl aus guter älterer Quelle schöpfende Albericus Philosophus, de Deorum imagin. 6. — de viro in fœminam et de fœmina in masculum se mutabat, cum volebat: et ideo pingebatur cum utroque sexu. De albis vero nigra et de nigris alba faciebat, quod ostenditur per eius pileum semialbum et seminigrum.[1]) Der gleiche Gedanke wird auf Merkurssohn Autolycus übertragen, dessen Kunst, Schwarz in Weiß und Weiß in Schwarz zu verkehren, von Ovid Met. 11, 314, Nat. 5, 5, Hygin. f. 201 hervorgehoben wird. Philostrat erzählt im Leben des Apollonius 3, 3, in den Sümpfen des Hyphasis habe jener Philosoph eine Frau gefunden, die vom Haupte an bis auf die Brust schwarz, von der Brust bis auf die Füße ganz weiß gewesen sei. Sie sei der indischen Aphrodite geweiht, und wie dem Apis in Aegypten, so werde dieser Göttin ein buntes Weib geboren. Besonders bezeichnend ist, was Hygin f. 4 von der Ino des Euripides berichtet. Diese gebiert von Athamas Zwillinge, ebenso Themisto. Eifersucht treibt die letztere, Ino's Kinder dem Untergang zu weihen. Die dem Tode bestimmten Zwillinge sollen mit schwarzen, Themisto's Kinder mit weißen Kleidern bedeckt werden. Aber Ino wählt die weißen Gewänder für ihre eigenen Sprößlinge, und zieht die schwarzen den Kindern Themisto's an. So schlachtet Themisto ihre eigenen Söhne, und tödtet dann aus Verzweiflung sich selbst. Der Sinn der Doppelfarbe tritt in dieser Erzählung mit voller Gewißheit hervor. Schwarz gehört dem Reiche des Schattens, Weiß dem des Lichts. Die Bedeutung setzt sich fort in der ficus nigra und ficus alba, und hier ist sie um so beachtenswerther, je höher die Stellung, welche der Feigenbaum in den alten Naturreligionen, besonders in dem phallischen Dionysoskult, einnimmt. Nach Veranius de verbis pontificalibus gehört die ficus alba zu den felices arbores, die ficus nigra nach dem ostentarium Thuscum oder arborarium zu den infelices.[2]) Der Gegensatz von Weiß und Schwarz läßt sich auf einer großen Zahl von Grabvasen, in den ver-

---

[1]) Eine Gemme des Mus. Florentinum 1, 70. 5. zeigt Merkur mit dem linken Fuß auf einem in die Höhe gerichteten Ei. Gori p. 143. denkt an den globus terrestris, was nach der Abbildung durchaus falsch ist.

[2]) Macrob. Sat. 2, 16; 3, 7.

schiedensten Anwendungen verfolgen. Auf einem Vasenbild bei Passeri, Picturæ Etruscor. in vascul. 3, 217 zeigt der Todesgenius, der hinter dem Leichenbett erscheint, die schwarze Farbe an der Tunika, den Schuhen und Flügeln, während der Körper selbst weiß ist.[1]) Anderwärts sind es die Tänien, mit welchen die Grabsäule umbunden wird, die abwechselnd weiß und schwarz erscheinen.[2]) Nicht weniger begegnen weiße und schwarze Delphine in Verbindung mit den κύματα, welche denselben Farbenwechsel zeigen.[3]) Der Wechsel von Leben und Tod, der das Grundgesetz der tellurischen Schöpfung bildet, hat in dieser Farbenverbindung seinen Ausdruck gefunden. Daher paßt er vorzüglich zu den Dioscuren, die eben in diesem Sinne stets sich ablösend den Tag und die Nacht am Himmel emporführen.[4]) Weiß und roth erscheinen die beiden Pferde auf einer Grabvase des Cabinet Pourtalès-Gorgier, welche R. Rochelle, monumens inédits p. 96, n. 1 erwähnt. Die gleiche Erscheinung wiederholt sich in den Hypogeen der Monterozzi von Corneto, der Nekropole der alten Tarquinii. Wir sehen hier rothe und schwarze, blaue und hellgelbe Pferde mit einander verbunden.[5]) Auf einem andern Wandgemälde derselben Gräberstadt erscheinen die beiden den Todten zur Unterwelt geleitenden Genien abwechselnd schwarz und weiß, wie denn auch die Gewandung des Todten selbst dieselbe Verbindung der beiden Farben zeigt.[6]) Dieß erinnert an die Darstellung von Hypnos und Thanatos auf dem Kasten des Kypselos, wo Thanatos schwarz, Hypnos aber weiß erschien.[7]) Aurora, die dem Reiche des Tages angehört, hat weiße Flügel,[8]) ebenso der

---

[1]) R. Rochette, mon. inéd. de l'antiq. figur. p. 222. Kreuzer, Symbol. 4, 445.

[2]) Vases d'Hancarville 1, 55. Vases du comte Lamberg 1, 13. Inghirami, mon. Etruschi. Serie 6, tav. 6. Eine noch nicht edirte Vase des Wiener Cabinets. 5, 255, diese um so bemerkenswerther, da die Grabstelle auf ihrer Höhe Eier trägt. Eine zweite, ebendaselbst 5, 221, die den Wechsel von Dunkelroth und Weiß auch in den übrigen Ornamenten der Grabsäule durchführt, beide bacchische Initiations-Vasen.

[3]) Canina, Etruria marit. 2, 27.

[4]) Plin. 2, 7. nimmt in seine Bekämpfung der Unsterblichkeit des Menschen den Satz auf: (Deos credi) ovo editos et alternis diebus viventis morientisque puerilium prope deliramentorum est.

[5]) Micali, storia degli antichi popoli Italiani. Milano 1836. tav. 67. 68. 70. Vergl. Paus. 1, 29. 5. über die beiden mit einander streitenden Pferde auf der Grabstele der Athener, wovon das Eine *Μελάνωπος*, das andere *Μακάρτατος* heißt, und die Platonische Allegorie von den beiden Pferden im Phädrus. Jene hellgelbe Farbe bezeichnen die Römer durch albogilvus. Serv. Georg. 3. 82.

[6]) Micali. tav. 65. Vergl. Aeschyl. Agamemn. 654: *διπλῇ μάστιγι*. Daran schließt sich die gabelförmig getheilte Tänie der oben erwähnten Vase des Wiener Cabinets, welcher sich andere Monumente, auf denen eine ähnliche Zweitheilung angedeutet wird, anschließen.

[7]) Paus. 5, 17, 4.

[8]) Euripid. Troad. 848—855.

Morgenstern,[1]) während die Nacht und Hesperus mit schwarzen dargestellt werden.[2]) Auch in die Augurien greift derselbe Unterschied hinüber. Zwei Adler erscheinen dem Agamemnon, der im schwarzen Gefieder voran, der im schneeweißen Fittig ihm nach.[3]) Den weißen Raben wandelt Apoll in einen schwarzen um, weil er Coronis nicht bewacht.[4]) Artemidor erzählt von zwei Raben, die auf der Samnitischen Weiberinsel am Ausfluß des Liger erscheinen, und dort mit einander kämpfen. Sie haben den rechten Flügel halbweiß.[5]) Bezeichnend ist der Zug ihres Mythus, wonach der unterliegende siegt.[6]) Das will sagen, der Tod ist die Vorbedingung des Lebens; der Verlierende gewinnt, wie in dem Würfelspiele, das der Tempeldiener dem Heracles anbietet, der Unterliegende bereichert wird.[7]) Die Vertheilung von Weiß und Schwarz auf Leben und Tod wiederholt sich in vielen einzelnen Erscheinungen. Weiße Kleider werden an den Geburtsfesten angezogen,[8]) die greise Priesterin, welche den Dienst des Elischen Sosipolis versieht, verhüllt Kopf und Antlitz mit einem weißen Schleier. Mit seinem Kulte wird der der Eileithyia verbunden, denn sie hat ihn ans Licht geboren.[9]) Wie hier die weiße Farbe Leben und Geburt anzeigt, so ist Schwarz die des Todes und der Trauer. Paulus, Receptæ sententiæ 1, 21, 14: Qui luget, abstinere debet a conviviis, ornamentis, purpura et alba veste.[10]) Als Trauerfarbe erscheint Schwarz bei Lactant. de mortib. persecutor. 39. Besonders belehrend hierüber ist das Funerär-Gastmahl des Domitian, an welchem nach der Beschreibung des Dio Cassius 67, 9 nicht nur das Geräthe, der Saal selbst, sondern auch die Todesgenien schwarz gekleidet auftraten. Der atratus senex gilt Galba als Todesbote,[11]) und damit mag man des Brutus Gesicht vor der Schlacht bei Philippi vergleichen.[12]) Schwarz ist daher der Todesgenius, den Lucian im Philopseud. 31. 32. V. 7, 283—285. Ed. Bipont. beschreibt, wozu der Scholiast bemerkt, mit schwarzen Gewändern habe man die Todten eingehüllt. Schwarz ge-

[1]) Jon beim Scholiasten zu Aristoph. Pax. 801 (835) Euripid. Electra 102: *λευκὸν ὄμμα.*

[2]) Eurip. Orest. 178. Stat. Theb. 8, 159.

[3]) Aeschyl. Agam. 113 f.

[4]) Albricus de deor. imag. 4. Ovid. Met. 2, 544. Hygin f. 202.

[5]) Strabo 4, 198: *δύο κόρακας τὴν δεξιὰν πτέρυγα παράλευκον ἔχοντας.*

[6]) *Τοὺς δ᾽ ὄρνεις ἐπιπτάντας τὰ μὲν (ψαιστὰ) ἐσθίειν, τὰ δὲ σκορπίζειν. οὗ δ᾽ ἂν σκορπισθῇ τὰ ψαιστὰ, ἐκεῖνον νικᾶν.*

[7]) Plutarch in Romulo 5. Qu. rom. 35. Macrob. Sat. 1, 10. p. 251 Zeune.

[8]) Athenæus 4, 32. Petronius Sat. 88.

[9]) Pausan. 6, 20, 2. 3.

[10]) Cuiac. observ. 21, 13. Kirchmann, de funerib. 2, 17.

[11]) Sueton, Galba 18.

[12]) Plutarch, Brut. 36, 48.

wandig heißt der König der Todten bei Euripid. Alcest. 843., und damit stimmen Orest. 457, Hecub. 705,[1]) sowie Aeschyl. Coëphoren 9 überein. Schwarz ist das Trauersegel des Theseischen Schiffes bei Pausan. 1, 22, 5. Der unterirdische Osiris, den die Aegyptier unter dem Namen Serapis verehrten, wird als König des Todtenreiches mit schwarzen Farben angemalt.[2]) Den unterirdischen finstern Göttern ist die atra cupressus, die abgehauen nie wieder grünt, deren Schatten den Tod bringt, die man vor den Leichenhäusern aufpflanzt, geweiht.[3]) Cæruleus nennt Cato die Trauerfarbe, was Servius durch ater erklärt. Schwarz sind die Gräbergefäße; so erscheinen sie, mit weißen Binden umwunden, auf einem Vasenbilde bei R. Rochette monum. t. 30; wie der Apollinische Omphalos mit schwarzen und weißen Tänien geziert, ebendaselbst t. 37. In einer Inschrift bei Fornerius, rer. quotid. 2, 27 lesen wir: mortuum me quoque funerari jussi rebus lugubribus quibus vivos paravi lecto stragulis forensi penula, nigris omnibus. Daher die schwarze Grundfarbe so vieler Grabvasen, und das schwarze Todtengeschirr der Chiusinischen Gräber, welches in so großer Zahl unsere Museen schmückt. An andern Stellen wird Weiß zur Trauerfarbe erhoben. Von Spartanern, Messeniern, Römern bezeugen die Alten, daß die Weiber zur Trauer weiße Kleider tragen und daß der Leib des Verstorbenen weiß eingekleidet wird.[4]) Dem Aristodem erscheint seine Tochter schwarz gewandet, und bringt ihm weiße Kleider mit einer goldenen Krone. Darin erkennt er die Vorbedeutung seines Untergangs. Wenn hier die Farbe des Lichts mit dem Tode in Zusammenhang gebracht wird, so ist nicht der Untergang des Leibes, sondern der Durchgang der Seele zum Leben im Reiche des Lichts die leitende Vorstellung. „Der Leichnam wird deßwegen so geschmückt," sagt Plutarch, „weil man es an der Seele nicht kann, und sie doch gerne rein und glänzend fortschicken will, da sie nun nach überstandenem harten und mannigfaltigem Kampfe ihrer Banden entledigt ist."

Wir befinden uns also hier nicht mehr auf dem Gebiete des rein körperlichen Lebens, sondern treten jener höheren Mysterien-Idee, welche in dem Tode des Leibes die Vorbedingung des Durchgangs der Seele zu einem höhern Zustand erblickt, gegenüber. In diesem Sinne verbindet sich die weiße Farbe ganz vorzugsweise mit der Lustration, wie denn die Erinyen bei Aeschylus nach Orest's Sühne die schwarze Farbe abgelegt und mit der weißen vertauscht haben; ebenso

---

[1]) Aen. 4, 694. mit Servius.
[2]) Clemens, Protrept. p. 42. Potter. Euseb. Præpar. Evang. 3, 41.
[3]) Serv. Aen. 3, 62—68.
[4]) Pausan. 4, 13, 1. Artemidor. Oneirocrit. 2, 3. Plutarch, Qu. rom. 23.

mit der Initiation, so daß wir auf einer großen Anzahl von Grabgefäßen den zur Göttlichkeit durchgedrungenen Initiirten weiß, und mit der weißen Strahlenkrone des Lichts geschmückt erblicken,[1]) und die Sitte der Eingeweihten, sich mit Gyps zu bemalen, in ihrer tiefern Bedeutung und im Zusammenhange mit jenen Vasenbildern erkennen. In diesem Sinne ist es aufzufassen, wenn Heracles, der den dreiköpfigen Cerberus siegreich aus der Unterwelt zurückführt, und dessen Seele, von allen Schlacken des überwundenen Stoffes gereinigt, an der göttlichen Herrlichkeit Theil nimmt, während seines Leibes Eidolon in der Unterwelt bei den Schatten weilt, die alba populus den Hellenen bringt, und diesen Baum, durch die olympischen Spiele, bei deren Opfern das Holz der Weißpappel allein zur Anwendung kommen kann, zur höchsten Ehre erhebt.[2]) Im Gegensatz dazu ist die am Po und in Gallien heimische nigra populus das Bild[3]) der noch rein stofflich-tellurischen Religionsstufe der Völker des Eridanus, bei welchen Schwarz als die allein hervortretende geheiligte Farbe genannt wird,[4]) und denen die sonnenlosen, in ewiger Finsterniß lebenden Kimmerier sich anschließen.[5])

Aus der Verbindung aller dieser Zeugnisse und Denkmäler ergiebt sich als völlig unzweifelhaft, daß die doppelte Färbung der Eier unseres Grabbildes nicht nur kein zufälliger, sondern im Gegentheil ein höchst bedeutungsvoller Umstand ist. Ihr Sinn kann keinem Zweifel unterliegen. Der Wechsel der hellen und der dunkeln Farbe drückt den steten Uebergang von Finsterniß zum Licht, von Tod zum Leben aus. Er zeigt uns die tellurische Schöpfung als das Resultat ewigen Werdens und ewigen Vergehens, als eine nie endende Bewegung zwischen zwei entgegengesetzten Polen. Verdient diese Idee um ihrer inneren Wahrheit willen unsere höchste Aufmerksamkeit, so muß man zugleich den einfachen Ausdruck des Symbols bewundern. Durch den bloßen Gegensatz der hellen und der dunkeln Farbe wird eine Idee zur Anschauung gebracht, deren ganze Tiefe in Worten zu erschöpfen, den größten unter den Philosophen des Alterthums

---

[1]) R. Rochette p. 230. Note 2. 3. Virgil. Georg. 3, 391. *Munere niveo lanæ.* Serv: Endymion amasse dicitur lunam: qui spretus pavit pecora candidissima et sic eam in suos illexit amplexus: cujus rei mystici volunt quandam secretam esse rationem. Die Mondinsel Leuke beherbergt schneeweiße Vögel. Philostrat Her. 1, 19. In näherer Beziehung zu der Mischung von Leben und Tod steht der Mond, der als himmlische Erde des Stoffes Doppelkraft umfaßt, und diese Natur durch die Verbindung schwarzer Flecken mit der weißen Scheibe, wie der zu Erde und Mond in so nahe Verbindung tretende Dammhirsch, durch die ähnliche Beschaffenheit seines Fells, äußerlich darstellt.

[2]) Pausan. 5, 14, 3; 5, 13, 2.

[3]) Pausan. 5, 14, 4.

[4]) Polyb. 2, 16.

[5]) Strabo 5, p. 244.

unerreichbar schien. Dürfen wir nicht annehmen, daß die Unterhaltung, welche die fünf Epheben unseres Grabbildes zu so hohem Ernste und so lebhafter Betheiligung anregt, gerade diese Seite des Ei-Symbols zu enthüllen bemüht war? Gewiß ist dem Ernste des Grabes kein Gegenstand so angemessen wie dieser. Gewiß wird durch den Tod keine Frage so nahe gelegt, als die über das Verhältniß der beiden Pole, zwischen welchen sich alles tellurische Dasein bewegt. Gewiß aber ist auch kein Symbol geeigneter, den Geist über die Schranken des leiblichen Daseins hinaus zu der Ahnung der eigenen Wiedergeburt emporzuheben, als dasjenige des Eies, das Leben und Tod in sich schließt, sie beide zu einer untrennbaren Einheit verbindet, und Alles, was unsichtbar geworden, von Neuem wieder ans Licht treten läßt.[1]) Das ist ja eben die hohe Würde und ahnungsreiche Fülle des Symbols, daß es verschiedene Stufen der Auffassung zuläßt und selbst anregt, und von den Wahrheiten des physischen Lebens zu denen einer höhern geistigen Ordnung weiterführt. Doch ich will keine Fictionen aufstellen und mich nicht weiter hinreißen lassen, unserer Grabgesellschaft Gedanken zu leihen, denen sie vielleicht stets fremd geblieben ist.[2]) Bessern Dank verdient es, wenn ich hier, in den Grundzügen wenigstens, ein Gespräch mittheile, das uns von einem alten Schriftsteller überliefert wird. Wie auf unserm Bilde das Ei den Mittelpunkt der Unterhaltung bildet, so machen bei Plutarch Senecio, Alexander, Sulla und Firmus auch wieder das Ei zum Gegenstand eines Gesprächs, das an die höchsten Fragen über Entstehung des Kosmus, sowie der stofflichen Schöpfung hinanstreift. Ich bin weit entfernt von der Annahme, daß dem Künstler, dem wir unser Bild verdanken, gerade jenes Gespräch vorschwebte, und daß er durch seinen Pinsel jenes Symposion bildlich darzustellen versuchte.

[1]) Philostrat im Leben des Apollon. 6, 19 läßt den Thespesion von den Aegyptern sagen: „Sie machen nur symbolische Vorstellungen von den Göttern, unter denen man sich sie selbst denken muß, und eben dadurch prägen sie eine tiefere Ehrfurcht vor ihnen ein.“

[2]) Obwohl wir uns hier zunächst mit der Natur des stofflichen Lebens beschäftigen, und das zweifarbige Ei als Bild des die ganze, auch die niedere Schöpfung, beherrschenden Gesetzes betrachten, so will ich doch schon jetzt einige Zeugnisse zusammenstellen, welche die Vergeistigung der physischen Wahrheiten, wie sie die Mysterien lehrten, über allen Zweifel erheben. Isocrates Panegyr. 6. p. 59. schließt mit den Worten: „Sodann die Weihe, welcher theilhaftig gewordene sowohl über den Ausgang des Lebens, als auch für alle Ewigkeit die frohesten Hoffnungen haben.“ Cicero de legib. 2, 14. . . . Initiaque, ut appellantur, ita re vera principia vitæ cognovimus: neque solum cum lætitia vivendi rationem accepimus, sed etiam cum spe meliore moriendi. Apuleius Met. 11, p. 270. ed. Bipont. spei melioris solatia. Endlich die im südlichen Gallien gefundene Inschrift, zuerst bekannt gemacht von Spon, miscell. erudit. antiquit. p. 374, dann von Münter, Erklärung einer Inschrift, welche auf die Samothracischen Mysterien Bezug hat (ubi initiantur gentes orarum ultimæ, wie Cicero N. D. 1, 42. von Eleusis sagt) in den Antiquarischen Abhandlungen S. 183 ff.

Aber das wird mir Niemand läugnen, daß eine solche Aufgabe, wenn gestellt, nicht leicht passender als in der vorliegenden Weise hätte gelöst werden können.

Wie Vieles entspricht sich nicht! Schreiben wir, in Nachahmung alter Malersitte, Senecio, Alexander, Firmus, Sulla über die Häupter der vier hervorragenden Figuren unseres Gemäldes, und das Plutarch'sche Gespräch scheint auf die Wände des Pamfilischen Grabes übertragen. Beide Reste des Alterthums ergänzen sich nun. Was der Maler nicht auszudrücken vermochte, das lesen wir in den Symposiaca 2, 3. Hutten 11, 75., und was hinwieder mit Worten auszusprechen, dem höchsten Gesetze der Aufnahme in die Mysterien zuwiderlief, das wurde durch die bildliche Darstellung τοῖς ξονετοῖσι δεικτικῶς vor Augen gestellt. Ja, es ist klar, daß man die Mysterien leichter und mit mehr Freiheit darzustellen als auszusprechen wagen durfte. Die stummen Figuren öffnen den Mund. Das Ei bildet den Gegenstand ihrer Unterhaltung. Die Wechselrede dreht sich um die Frage, ob die Henne oder das Ei früher dagewesen. Veranlassung zu dem Gespräche bildet ein Traum. Welcher Art er gewesen, wird von Plutarch nicht mitgetheilt. Wir können aus andern Schriftstellern diese Lücke ergänzen. Aus Chrysipp ἐν τῷ περὶ χρησμῶν theilen Photius v. Νεοττὸς, p. 295, Porson. und Cicero, div. 2, 65 einen solchen Traum mit. Defert ad conjectorem quidam, somniasse se, ovum pendere ex fascia lecti sui cubicularis. Est hoc in Chrysippi libro somnium. Respondet conjector, tesaurum defossum esse sub lecto. Fodit: invenit auri aliquantum, idque circumdatum argento. Misit coniectori quantulum visum est de argento. Tum ille, nihilne, inquit, de vitello? id enim ei ex ovo videbatur aurum declarasse, reliquum argentum. In Folge dieses oder eines ähnlichen Traumgesichts enthielt sich nun Plutarch längere Zeit der Eier.[1]) „Dadurch gerieth ich, fährt er fort, auf einem Gastmahl des Sossius Senecio in den Verdacht, daß ich orphische oder pythagorische Grundsätze angenommen hätte,[2]) und deßhalb vor dem Ei, wie andere

[1]) Heraclid von Tarent sagt bei Athenäus 2. p. 64, Zwiebel, Schnecken, Eier wirkten erregend, διὰ τὸ ὁμοειδεῖς ἔχειν τὰς πρώτας φύσεις αὐτὰς τὰς δυνάμεις τῷ σπέρματι. Lobeck Aglaoph. p. 476 sqq.

[2]) Herodot 2, 81 stellt beide in gleicher Weise zusammen. — Diodor. 3, 64; 11, 23. Apollodor. 1, 3, 2. Arnob. 5, 26. Macrob. Sat. 2, 18. Her. 2, 81. Pausan. 5, 26, 23. führen die Dionysischen Mysterien auf Orpheus zurück, und zeigen Aegypten als den Ursprung der darin enthaltenen Lehre. Vergl. indeß Herod. 2, 49. Eratosth. c. 24. — Ueber das Mutterthum der Erde nach Orphischer Lehre Cic. N. D. 2, 26. Diod. 1, 12. Aeschyl. Pers. 1019. Orpheus Dasein ist von Aristoteles nach Cicero de N. D. 1, 38. geläugnet worden. Obwohl diese, immerhin mit einigem Zagen, ausgesprochene Meinung des Stagiriten wenig Bedeutung hat, eben weil sie nur eine Meinung ist, so können wir ihr dennoch folgen, ohne darum das, was als Orphische Lehre bezeichnet wird, zu verwerfen. Vielmehr bleibt es unzweifelhaft, daß die für orphisch ausgegebenen

vor dem Herzen oder dem Gehirn, eine heilige Scheu bezeugte, weil ich es für den Anfang der Entstehung hielt (ἀρχὴν ἡγούμενος γενέσεως ἀφοσιοῦσθαι.)" Als nun hiegegen Alexander, ein traumfeindlicher Epicureer,[1] scherzweis den Vers anführte

Ἰσόν τοι κυάμους ἔσθειν κεφαλάς τε τοκήων

gleich als wenn die Pythagoreer unter dem Worte κύαμος wegen seiner Aehnlichkeit mit κύησις[2]) die Eier verstünden, so entwickelte sich ein längeres Gespräch über das Verhältniß von Henne und Ei, in welchem Firmus das Ei, Senecio dagegen die Henne als Princip der Dinge und ursprünglich gegebene Potenz darstellt. Vom physischen Gesichtspunkt gehört diese Frage zu den unlösbaren. Denn jedes Ei setzt eine Henne, aber ebenso sicher jede Henne ein präexistirendes Ei voraus. Negant (Aristoteles, Theophrastus multique Peripatetici) omnino posse reperiri, avesne ante an ova generata sint, cum et ovum sine ave, et avis sine ovo gigni non possit,[3]) so daß auch die Vögel des Aristophanes in ihrer Parodie der Mysterienlehre sich auf das Urei als dessen älteste Geburt zurückführen.[4]) Anders von dem religiösen Standpunkt. In der Religion ist das Ei Symbol des stofflichen Urgrunds der Dinge, die ἀρχὴ γενέσεως. Aus Allem, was Firmus für seine Behauptung beibringt, wird Folgendes besonders wichtig. „Ἀείσω ξυνετοῖσι τὸν Ὀρφικὸν καὶ Ἱερὸν λόγον, ὃς οὐκ ὄρνιθος μόνον τὸ ὠὸν ἀποφαίνει πρεσβύτερον, ἀλλὰ καὶ συλλαβὼν ἅπασαν αὐτῷ τὴν ἁπάντων ὁμοῦ πρεσβυγένειαν ἀνατίθησι. Von dem übrigen, fährt er fort, muß ich reinen Mund halten, denn es ist gar zu mystisch. Allein ich wage zu behaupten, daß unter den vielen Gattungen der Thiere, die die Erde enthält, keine einzige von der Entstehung aus dem Ei ausgeschlossen ist, daß vielmehr das Ei die unzähligen

---

Lehren der bacchischen Mysterien Griechenlands älteste, zunächst auf Aegypten zurückführende Theologie enthalten. Das hohe Alter anerkennt Aristoteles in den von Kreuzer Symb. 4, 28 angeführten Stellen mehrfach selbst. Ebenso mag zugegeben werden, daß die orphischen Gedichte, wie sie uns erhalten sind, und die Quellen, aus denen Damascius schöpfte, in einer späten Zeit entstanden sein können. Dennoch verlieren die darin niedergelegten Lehren Nichts von ihrem wahrhaft orphischen Charakter, weil nur, was orphische Lehre enthielt, mit Erfolg als orphisch ausgegeben werden konnte. Damit gebe ich übrigens durchaus nicht zu, daß die Form der Lieder wirklich so späten Ursprungs ist, als man anzunehmen geneigt scheint, obwohl eine Folge orphischer Schulen auf ihre letzte Gestalt vielfachen Einfluß ausgeübt haben wird.

[1]) Die epikureische Auffassung der Träume erklärt der Epicureer Cassius dem erschreckten Brutus bei Plutarch, Brutus 37.

[2]) Man sehe, was Pausanias 1, 37. unter Bezugnahme auf die Orphica von dem Heros *Κυαμίτης* und dem Ausschluß der Bohnen von Demeters Weihen hervorhebt.

[3]) Censorin. de die nat. 4.

[4]) Aves 699. mit dem Schol. Wichtig ist die ganze Kosmogonie V. 693—704. Die Eimutter Venus heißt Volucrum parens bei Lactant zu Theb. 4, 226.

fliegenden und schwimmenden Thiere, Landthiere wie die Eidechsen, Amphibien wie die Krokodile, zweifüßige wie die Henne, Thiere ohne Füße, wie die Schlange, auch vielfüßige, wie die Heuschrecke, hervorbringt. [1]) *"Ὅθεν οὐκ ἀπὸ τρόπου τοῖς περὶ τὸν Διόνυσον ὀργιασμοῖς, ὡς μίμημα τοῦ τὰ πάντα γεννῶντος καὶ περιέχοντος ἐν ἑαυτῷ, συγκαθωσίωται."*

Bleiben wir hier einen Augenblick stehen. Firmus beruft sich auf die Bedeutung des Eies in den bacchischen Mysterien. Es ist hier Sinnbild des allgebärenden und Alles in sich enthaltenden Wesens. Wir dürfen auf diese Erklärung volles Gewicht legen, weil der fromme und in seinen religiösen Anschauungen so würdige Plutarch selbst zu den Eingeweihten gehörte, wie er uns ausdrücklich meldet. Dieselbe hohe Stellung und Bedeutung nimmt das Ei in der orphischen Lehre ein, und darum gilt es auch den Pythagoreern, diesen reformirten Orphikern, für heilig. Es bildet den wahren Mittelpunkt der orphisch-bacchischen Mysterien, und jenes *Ἱερὸς λόγος*, den die Initiirten kennen, und auf welchen das *Ἀείσω ξυνετοῖσι* — anspielt. Es ist jenes *πρωτογενὲς ᾠόν, ἐν ᾧ σπερματικῶς τὸ ζῶον ἐστι*, [2]) wie Proclus in Timæum 3, 130 nach orphischer Lehre schreibt. Wie vollkommen diese Bedeutung mit dem symbolischen Sinne der Doppelfarbe übereinstimmt, brauche ich kaum anzudeuten. Der stoffliche Urgrund der Dinge, der aus sich alles Leben ans Licht gebiert, umschließt Beides, Werden und Vergehen. Er trägt zu gleicher Zeit die Licht- und die Schattenseite der Natur in sich. Das orphische Urei ist halb weiß, halb schwarz oder roth, wie auch Typhon, die zerstörende Kraft, roth dargestellt wird. [3]) Ja diese Farben gehen ebenso beständig in einander über, wie Leben und Tod, Tag und Nacht, Werden und Vergehen. Sie bestehen also nicht nur neben einander, sondern in einander. Der Tod ist die Vorbedingung des Lebens, und nur in demselben Verhältniß, in welchem das Zerstören fortschreitet, kann auch die schaffende Kraft thätig werden. In jedem Augenblicke gehen Werden und Vergehen neben einander her. Das Leben jedes tellurischen Organismus ist die Wirkung einer combinirten doppelten Kraft, der schaffenden und der zerstörenden. Nur so weit diese wegnimmt, kann jene ersetzen. Kein Gedanke hat in der alten

---

[1]) Lucian, Halcyon 7. stellt die gleiche Lehre auf. Die Natur habe aus den stummen, unbelebten Eiern viele Thiere der Lüfte, der Erde, des Meeres hervorgebildet, *τέχναις τινῶν ἱεραῖς αἰθέρος μεγάλου προσχρωμένη.* Vergleiche das 5te Buch des Aristot. de generib. animal. Aelian. H. A. 5, 31.

[2]) Das Ei als *ἀρχὴ γενέσεως* eröffnet die Mahlzeit, wie die Aepfel als die Frucht jener *γένεσις* sie schließen. Horat. Sat. 1, 3, 6. Si collibuisset, ab ovo usque ad mala citaret, Jo Bacche. Cicero fam. 9, 20. Integram famem ad ovum affero.

[3]) Plutarch Is. et Os. 29. Quæst. rom. 98. Pausan. 7, 26, 4; 8, 39, 4. Kreuzer Symb. 4, 594.

Symbolik und Mythologie so vielfachen Ausdruck gefunden als dieser. Ihn erkennen wir in dem Seile des Ocnus-Aucnus, das die Eselin stets wieder in sich hineinfrißt, ihn in dem Gewebe Penelope's und der Tarchetius Tochter, [1] das allnächtlich wieder aufgelöst wird; ihn in dem unüberlistbaren Dieben der ägyptischen Rhampsinitessage, und in dem Würfelspiele mit Demeter, in dem der König abwechselnd gewinnt und verliert: [2] Bilder der ewig vergeblichen Naturarbeit, die nur mit Hilfe ewiger Zerstörung eine ewige Verjüngung des Geschlechts zu bewirken weiß. Ihn finden wir wiederum in dem Ring des Gyges, der die Einheit der beiden einander entgegenwirkenden Potenzen der Naturkraft durch die Einheit des bald nach Innen bald nach Außen gekehrten Ringes recht anschaulich macht. [3] Das Gleiche kehrt wieder in den oben erwähnten Vorstellungen von zwei streitenden Pferden und Raben; in der ἑτερημερία [4] der Dioscuren, die aus demselben Ei hervorgegangen sind, und in ihrer gegensätzlichen Verbindung die Bedeutung des Farbenwechsels wiederholen. Mit ihnen steht das Elische Brüderpaar der Molioniden auf einer Linie. Aus einem Ei hervorgegangen, führen sie vereint dasselbe Zweigespann, unzertrennlich wie Tod und Leben, unerreichbar schnell dahin fliegend wie das ewige Werden und Vergehen.

Beid' itz fuhren gepaart: Der hielt und lenkte die Zügel,
Lenkte die Zügel mit Macht, und der andere trieb mit der Geißel. [5]

Bildlich wird dieser Gedanke durch zwei gleichen Schrittes dahinfliegende Pferde verschiedener, heller und dunkler Farbe, wiedergegeben. So sehen wir ein schwarzes und ein weißes Pferd neben einander herlaufen auf einem Vasenbilde bei R. Rochette t. 49. B., auf welchem der Wechsel der beiden Farben durch alle Theile der Darstellung durchgeführt ist. Der beigeschriebene Name Achileus setzt es außer Zweifel, daß wir hier den Tenedischen Mythos von Hemithea's Verfolgung durch den Peleiaden, dessen Beziehung zu Tod und Untergang aus Plutarchs Erzählung hervorgeht, [6] vor uns haben. Der gleiche Gedanke liegt besonders klar in den beiden Paliken vor. Zu Virgils Worten: pinguis ubi et placabilis ara Palici führt Macrob. sat. 5, 19. p. 555 Zenne folgende Verse aus Aeschylus Aetna an:

---

1) Plutarch, Rom. 3.
2) Herod. 2, 121—123.
3) Plato Respubl. 1. p. 359.
4) Clemens Cohort. p. 26. Joannes Lyd. de mens. p. 65. Hygin. Poet. astron. 22. Aelian. V. H. 13, 38. Ilias 1, 302.
5) Ilias 23. 641.
6) Plutarch Qu. gr. 28.

Σεμνοὺς παλίκους Ζεὺς ἐφίεται καλεῖν,
Ἡ καὶ παλίκων εὐλόγως μένει φάτις,
Πάλιν γὰρ ἵκους' ἐκ σκότους τόδ' ἐς φάος.

So unrichtig nun auch die hier aufgestellte Etymologie sein mag, da Palici mit Pales, Paris, Palilia, palus, phalæ dem Stamm Pal-Pel angehört, so bezeichnend ist doch die Sacherklärung, welche an sie angeschlossen wird. Das Zwillingspaar der Paliken tritt aus dem Reiche des Schattens in das des Lichts hervor, um aus diesem zu jenem zurückzukehren, und mit jeder Aussaat und jeder Ernte den Kreislauf von Neuem anzuheben. Als Zwillingspaar entsprechen sie völlig den Dioscuren und Molioniden, und ihre Zweizahl muß auch als *ἑτερημερία* oder abwechselndes Hervortreten ans Tageslicht und Wiederverschwinden gedacht werden. Als die Licht- und die Schattenseite der Natur stehen sie neben einander wie die beiden Lares, der Mania Söhne, wie Romulus und Remus, deren Verbindung nach dem gleichen Religionsgedanken aufgefaßt ist, wie denn Romulus in dem Mythus bei Plutarch parall. min. 32 als ein wahrer Pyrander (31), in seiner Zerstückelung aber, wie Zagreus, als Dionysos Isodaites gedacht wird, mithin die Lichtseite der Naturkraft, wie Remus und dessen leerer *θρόνος* die entsprechende Nachtseite darstellt. — Hermes halb schwarzer halb weißer Hut entspricht besonders gut seiner Doppelnatur, kraft welcher er wechselsweise in den Lichthöhen und wieder in der Unterwelt sonnenleeren Räumen weilt. Wie die Castoren, so führen die Oedipussöhne abwechselnd die Herrschaft [1]. Auf ihrem Altare theilt sich die Flamme in zwei ewig nach entgegengesetzten Richtungen wehende Säulen. [2] Der im Rosengarten gefangene Silen verkündet Midas das Geheimniß von dem Born der Trauer und dem der Freude. [3] „Der unaufhörlich fließende Strom der Entstehung wird nie stille stehen, so wenig als der ihm entgegenfließende Strom des Untergangs, Acheron oder Cocytus, wie ihn die Dichter nennen mögen." So schreibt Plutarch dem Apollonius, [4] und an manchen Stellen heben die Alten denselben Gedanken als das alle tellurische Schöpfung beherrschende Grundgesetz hervor. „Ueberall wird bei Mysterien und Opfern, sowohl unter Griechen als unter Barbaren gelehrt, sagt Plutarch de Is.

---

[1]) Hygin f. 67. Oedipus . . regnum filiis suis alternis annis tradidit.

[2]) Hygin f. 68. Eteocles et Polynices inter se pugnantes alius alium interfecerunt. His cum Thebis parentaretur, etsi ventus vehemens esset, tamen fumus se nunquam in unam partem convertit, sed alius alio seducitur.

[3]) Aelian V. H. 3, 11. nach Theopomp *δύο δὲ ποταμοὺς περὶ τοῦτον τὸν τόπον* (*Ἄνοστον* i. e. Irremabilis) *ῥεῖν, καὶ τὸν μὲν ἡδονῆς καλεῖσθαι, τὸν δὲ λύπης. κ. τ. λ.* Nach demselben Gedanken sind die zwei Quellen der Trophoniushöhle, *Λήθης ὕδωρ* und *Μνημοσύνης ὕδωρ* gedacht Pausan. 9, 39. 4.

[4]) Bei Hutten 7, 329. *ὁ τῆς γενέσεως ποταμός — ὁ τῆς φθορᾶς.*

et Os. 45, daß es zwei besondere Grundwesen und einander entgegengesetzte Kräfte geben müsse, von denen das eine rechter Hand und geradeaus führt, das andere aber umlenkt und wieder zurücktreibt." Beide sind für den Fortgang der Erzeugung gleich wesentlich. Darum schenkt Isis dem gefangenen Typhon die Freiheit. Sie weiß, daß die stete Mischung beider Potenzen unerläßlich ist. Typhon darf wohl überwunden, aber nicht aus dem Wege geräumt werden. Ewig geht der Kampf fort, und so oft Typhon gefangen wird, so reißt er sich wieder los, und kämpft mit Horus. „Horus aber ist die die Erde umgebende Welt, in welcher Entstehung und Zerstörung mit einander wechselt."[1])

Daraus erklärt sich die Häufigkeit der Bruderpaare, die bald als ewig sich bekämpfend, bald als freundlich verbunden, meist als Zwillinge erscheinen. Sie sind eben beides zugleich, zwei einheitlich verbundene Gegensätze. Sie befeinden, bekämpfen sich ewig, wie Leben und Tod, Werden und Vergehen, und erhalten dadurch der Schöpfung ihre ewige Jugendfrische. Sie treiben also vereint demselben Ziele zu, wie die Molioniden; ja der rasche Flug des Gespanns entsteht gerade dadurch, daß das weiße und das schwarze Pferd ihre Anstrengung nach Einem Ziele hin richten. Wie verschieden scheint nicht diese Auffassung von derjenigen, die in dem Wechselmorde der Oedipussöhne hervortritt. Und dennoch sind es nur zwei verschiedene Seiten derselben Grundidee, die hier zum Ausdruck kommen, und in den vielen Beispielen des unfreiwilligen Brudermords in einer dritten Gestalt wiederkehren. Die Zwillingsverbindung beider Kräfte ist besonders bezeichnend für ihr Verhältniß. Zwillinge sind in gleichem Sinn der Schlaf und der Tod, wovon dieser das Sterben, der Schlaf das Wiedererwachen zum Leben darstellt.[2]) „Homer bezeugt es, wenn er sagt:

Und ein sanfter Schlaf bedeckte die Augen Odysseus,
Unerwecklich und süß, und fast dem Tode vergleichbar.[3])

Und an einem andern Orte:

Sieh, in Lemnos fand sie den Schlaf, den Bruder des Todes.[4])

Ebenso:

Ueberließ ihn den Zwillingsbrüdern, dem Schlaf und dem Tode.[5])

wodurch er uns die Aehnlichkeit derselben vor Augen stellt; denn Zwillinge geben

---

[1]) Plut. Is. et Os. 19. 40. 43. in fine.

[2]) Unter den Tarsischen Terracotten im Louvre findet sich eine größere Anzahl von geflügelten Genienfiguren, welche den Augenblick der aus dem Schlaf aufwachenden Kinder mit großer Naturtreue darstellen. Sie erhalten ihre Erklärung aus der im Text gemachten Bemerkung.

[3]) Od. 13, 80.

[4]) Il. 14, 231.

[5]) Il. 16, 673.

das beste Bild von der Aehnlichkeit. — So scheint auch jener Ausspruch des Dichters, der den Schlaf die kleinen Mysterien des Todes nennt, nicht ungereimt."[1]) Also das Zwillingspaar des Todes und Schlafes hat auf Grabstelen, wie auf jener der Villa Albani, keine andere Bedeutung, als der, namentlich auf Etruskischen Aschenkisten so oft dargestellte Wechselmord der thebanischen Brüder. Es sind die beiden Kräfte, die die Schöpfung beherrschen, sich gegenseitig verzehren, aber das Leben aus der Finsterniß stets wieder zum Lichte zurückführen. Die beiden Attines, auf vielen Grabsteinen, welche Herr Dr. Haak[2]) so schön erläutert, schließen sich an denselben Gedanken an, der auch in der Doppelgeißel der beiden Todeskeren wieder hervortritt.[3])

Der Wechsel der beiden Farben ist von den Alten vielfältig und unter verschiedenen Bildern als Grundgesetz des tellurischen Lebens hervorgehoben worden. Aus Plutarchs schönem Trostschreiben an Apollonius über den Tod seines Sohnes hebe ich folgende Stellen alter Dichter hervor:

„Des Rades Drehen bringt die eine Felche erst,
Und wechselsweise nun die andere auch herauf."
„Der Sterblichen Geschlecht geht, wie das Pflanzenreich,
Im Kreise stets. Der Eine blüht zum Leben auf,
Indeß der Andere stirbt und abgemähet wird."

Zwei Aussprüche, die um so mehr Bedeutung haben, da die in ihnen angewendeten Bilder des Rads und des stets in seinen Anfang zurücklaufenden Kreises, nicht auf willkührlicher dichterischer Erfindung beruhen, sondern der ältesten Symbolik, namentlich der Gräberwelt, entnommen sind. „Das Menschengeschlecht, sagt Plato von den Gesetzen 4, p. 721, und die gesammte Zeit sind von einer Natur. Jenes läuft mit dieser fort, und wird neben ihr fortdauern, und ist auf diese Weise unsterblich, indem es immer Kinder und derselben Kinder hinterläßt, dadurch allezeit eins und ebendasselbe bleibt, und durch das stete Werden an der Unsterblichkeit Theil hat."[4]) Wie dieser Gedanke in dem Orphischen *Χρόνος ἀγήρατος* mit dem Doppelhaupt und dem Ei wiederkehrt, werden wir später beleuchten. In Euripides, Andromache 418 lesen wir: *πᾶσι δ' ἀνθρώποις ἄρ' ἦν ψυχή τέκν'*, was Apollonius bei Philostrat V. A. 2, 15 so verallgemeinert: *πᾶσι δὲ ζώοις ἄρ' ἦν ψυχὴ τέκν'*. Sehr schön ist das Bild, dessen sich Aeschylus Coëphor. 499 bedient:

---

[1]) Plutarch Consol. ad Apollon. Hutten 7, 331.
[2]) Verhandlungen der Philologenversammlung in Stuttgart 1856, auch besonders abgedruckt.
[3]) Aeschyl. Agam. 654.
[4]) Aehnlich p. 774—776.

Orest: *Παῖδες γὰρ ἀνδρὶ κληδόνες σωτήριοι*
θανόντι· φελλοὶ δ᾽ ὣς ἄγουσι δίκτυον,
τὸν ἐκ βυθοῦ κλωστῆρα σώζοντες λίνον.

„Kinder sind dem sterbenden Manne rettender Nachruhm. Wie Kork schwimmen sie auf der Oberfläche des Wassers, während das Netz unten auf dem Boden verborgen ist.“ Den Gedanken des ewigen Wechsels der Farben auf dieser Welt finde ich wieder in Plutarchs Schrift über die Inschrift *Εἰ* im Tempel zu Delphi. Mag die Richtigkeit der aufgestellten Erklärung dahin gestellt bleiben, der darin niedergelegte Gedanke ist davon unabhängig. „Soll ich meine Meinung über jene Inschrift sagen, so ist jene Sylbe eine für sich bestehende Anrede und Begrüßung Apollons, die in der Seele desjenigen, der sie ausspricht, zugleich eine Vorstellung von der Macht dieses Gottes erweckt. Apollo empfängt einen jeden von uns, der zu ihm kömmt, mit den Worten: Kenne dich selbst! ein Gruß, der gewiß nicht schlechter ist, als der gewöhnliche: *Χαῖρε,* Freue dich. Darauf antworten wir ihm dann mit dem Ausdruck *Εἰ,* du bist, und bringen ihm daher den rechten, unverfälschten, einzigen, und ihm allein gebührenden Gruß, der von seinem Dasein hergenommen ist. Denn im Grunde können wir an Existenz gar keinen Anspruch machen, sondern eine jede sterbliche Natur schwebt immer zwischen Entstehung und Untergang, und gibt bloß ein Phantom, eine dunkle und ungewisse Meinung von sich selbst. Strengt man nun seinen Verstand an, um sie völlig und ganz zu fassen, so geht es demselben wie einem stark zusammengepreßten Wasser. Denn so wie das letztere durch das Pressen und Zusammendrücken zerrinnt und sich ganz verliert, ebenso verirrt sich das Nachdenken, wenn Einer gar zu deutlichen Vorstellungen von irgend einem, den Zufällen und Veränderungen unterworfenen Wesen nachjagt, bald zu dem Ursprunge, bald zu dem Untergange desselben, ohne etwas Bleibendes oder wirklich Bestehendes erhaschen zu können.“[1]) „Ist wohl der Tod zu irgend einer Zeit nicht in uns? Lebend und todt, sagt Heraclit (*ὁ σκοτεινός,* im Einklang mit seiner Lehre von dem *ὁδὸς ἄνω καὶ κάτω*), wachend und schlafend, jung und alt ist immer ein und dasselbe, denn dieses wird nur in Jenes, und Jenes wieder in Dieses verwandelt. So wie Einer aus eben dem Tone Thiere bilden und sie zerschlagen, und so immerfort Eins ums Andere thun kann, so hat auch die Natur vordem aus eben dem Stoffe unsere Vorfahren, nachher unsere Väter, hernach uns selbst hervorgebracht, und wird auch immer Andere nach Andern entwickeln. Der unaufhörlich fließende Strom der Entstehung wird nie stille stehn, so wenig als der ihm entgegenfließende Strom des Untergangs, Acheron oder Cocytus, wie ihn die Dichter nennen mögen. Die erste Ursache also, die uns das Licht der

[1]) Plut. Ei apud Delphos c. 17. 18. Hutt. 9, 238.

Sonne zeigt, eben diese führt auch das finstere Schattenreich herbei. Ein Bild hievon ist gewissermaßen die uns umgebende Luft, da sie wechselsweise Tag und Nacht macht, Leben und Tod, Schlafen und Wachen uns zuführt. Deßwegen sagt man auch, das Leben sei eine wieder zu bezahlende Schuld, die unsere Vorväter von dem Verhängnisse erborgt hätten, diese müßten wir, so bald der Gläubiger sie fordert, gelassen und ohne Seufzen bezahlen, wenn wir nicht für undankbare und betrügerische Schuldner wollten gehalten sein."[1])

Nec superare queunt motus itaque exitiales
Perpetuo, neque in æternum sepelire salutem;
Nec porro rerum genitales auctificique
Motus perpetuo possunt servare creata.
Sic æquo geritur certamine principiorum
Ex infinito contractum tempore bellum.
Nunc hic, nunc illic, superant vitalia rerum
Et superantur item: miscetur funere vagor,
Quem pueri tollunt, visentes luminis oras:
Nec nox ulla diem, neque noctem aurora, secuta est,
Quæ non audierit mixtos vagitibus ægri
Ploratus, mortis comites et funeris atri.[2])

Diese beiden Potenzen, deren gegensätzliche Verbindung das Leben der Schöpfung erhält, werden uns in dem doppelfarbigen Ei vor Augen gestellt. Es enthält in sich die ganze Naturkraft, läßt alles ans Licht treten[3]) und nimmt Alles wieder in seinen Mutterschooß zurück. Es sichert der Schöpfung durch die Doppelkraft der Zwillinge, die es umschließt, Unsterblichkeit, ut cupide generatim sæcla propagent, zeigt uns im Wechsel selbst das Bleibende, und entspricht so ganz jenen Urmüttern Aphrodite und Demeter, die in ihrem Wesen Leben und Tod als ineinanderliegende Potenzen verbinden, die halb weiß, halb schwarz, wie die indische Venus, dem Reiche des Todes nicht weniger als dem des Lichts angehören.[4])

---

[1]) Plut. ad Apollon. 7, 328. Hutt. vita mancipio nulli datur, omnibus usu, bei Lucret. de R. N.

[2]) Lucret. de rer. nat. 2, 570—581.

[3]) Lucret. R. N. 1, 1—25.

[4]) Plutarch Qu. ro. 31. über die Feier der Todtenopfer im December, „weil man sich der Unterirdischen da erinnern muß, wenn die Erde beim Aufgange der Saat aufgerührt wird." 83. 20. (Aphrodite Epitymbia, Libitina). De amore 23; 12, 60. Hutt. Aphrodite zu Delphi *ἅρμα* genannt, was auf die Vorstellung von dem durch zwei verschiedenfarbige Pferde dahingerissenen Wagen, wie in dem Mythus der Molioniden, in den Circusspielen u. s. w. zurückgeht, daher nicht geändert werden darf, wie man es aus Unkenntniß der zu Grunde liegenden Vorstellung versucht hat. Ueber der Thüre des Campana'schen Columbarium bei der Porta Latina zu Rom stand die Inschrift: Priapus ego sum, mortis et vitai locus, offenbar als Begleitung einer phallischen Darstellung.

Diese Vorstellung nun, welche so vielen Symbolen und Mythen angehört, aller alten Religion zu Grunde liegt, und in der man weniger über die Natur der Götter, als über die physischen Verhältnisse der Schöpfung Aufschluß findet,[1]) diese in den Bacchischen Mysterien so sehr in den Vordergrund gerückt zu sehen, kann nicht auffallen, wenn wir die Natur dieses ganz im Stoffe ruhenden Kults und die hohe Stellung, welche das weiblich stoffliche Naturprincip in seiner Richtung auf Befruchtung darin einnimmt, im Auge behalten. Das doppelt gefärbte Ei als Mittelpunkt der Dionysos-Religion zeigt uns das höchste Gesetz, das die vergängliche Welt beherrscht, als ein dem weiblichen Stoff eingebornes Fatum. Plutarchs Gespräch wird von Macrob. Sat. 7, 16 wiederholt. Wir theilen das wichtigste hier mit. Et ne videar plus nimio extulisse ovum elementi vocabulo, consule initiatos sacris Liberi Patris, in quibus hac veneratione ovum colitur, ut ex forma tereti ac paene sphærali atque undiqueversum clausa et includente intra se vitam, mundi simulacrum vocetur. Mundum autem consensu omnium constat universitatis esse principium. Die Vergleichung der Eiform mit der Gestalt des Alls wird öfter hervorgehoben. Aus den beiden Hälften des Eis sind Himmel und Erde hervorgegangen. Nach der indischen Kosmogonie wohnt Brahma lange Zeit verborgen im Urei, dann theilt er es in zwei gleiche Hälften, und macht aus der einen Hälfte den Himmel, aus der andern die Erde.[3]) Nach ägyptischer Lehre erzeugt Kneph aus seinem Munde das Urei, welches man als Weltbild auffaßte.[3]) Phthas, der bei Suidas Ἀφθάς, Dionysos heißt, eröffnet es, aus der einen Hälfte entsteht der Himmel, aus der andern die Erde.[4]) Nach der Sidonischen Kosmogonie[5]) ist Χουσωρός der Eröffner (ἀνοιγεὺς πρῶτος). Das in zwei Theile berstende Ei bildet Himmel und Erde. Bei den Chaldäern zerschneidet Bel, der Demiurg, die Omoroka oder Omorka, die obere Hälfte ist der Himmel, die untere die Erde.[6]) Dieser Auffassung zufolge muß das Ei

---

1) Cicero N. D. 1, 42. Quibus explicatis (initiorum mysteriis) ad rationemque revocatis rerum magis natura cognoscitur quam Deorum.

2) Jones, asiatical researches 1. p. 197 f. Institutes of Hindu law or the ordinances of Menu. 1. art. 9. The seed became an egg, breight as gold, blazing like the luminary with a thousand beams; and in that egg he was born himself in the form of Brahma, the great forefather of all spirits.

3) Euseb. Præp. Ev. 3, 11. ἑρμηνεύειν δὲ τὸ ᾠὸν τὸν κόσμον.

4) Kreuzer, Symb. 2, 347.

5) Bei Damascius de princip. p. 385. Kopp. Eiform als Himmelgestalt ist wohl auch bei Euseb. Pr. Ev. 2, 10. in. verstanden.

6) Nach Berosus bei Syncellus p. 28. B. in Fr. hist. græc. Müller 2, 497. Von Omoroca heißt es: Ἄρχειν δὲ τούτων πάντων γυναῖκα ᾗ ὄνομα Ὀμόρωκα· εἶναι δὲ τοῦτο χαλδαϊστὶ

nicht nach der Längenseite, sondern nach der Breite in die beiden Farbenhälften getheilt gedacht werden. Die der Erde entsprechende ist schwarz, die des Himmels licht. So haben wir die indische Urmutter oben weiß, unten schwarz gefunden. Die Theilung selbst ist das Werk der das Ei durchdringenden Kraft. Sie geschieht mit Hülfe eines Haares. So wird in Plato's Symposion p. 190 der ursprünglich, wie in den chaldäischen Lehren des Berosus,[1] beide Geschlechter vereinigende Mensch in zwei Hälften zerschnitten, „wie wenn man Früchte zerschneidet, um sie einzumachen, oder wenn sie Eier mit Haaren zerschneiden."[2] Nach der persischen Lehre[3] schließt Horomazes 24 Götter in das Ei ein, ebenso viele Arimanius. Jener ist aus dem reinsten Lichte, dieser aus der Finsterniß entsprossen, und jenem in Allem entgegengesetzt, mit ihm in ewigem Kriege begriffen. Die von Arimanius erzeugten 24 Götter durchbrechen das Ei, und daher stammt die Mischung des Guten mit dem Bösen, aus deren Kampf das Leben des Alls besteht. Auch hier haben wir in anderer Ausdrucksweise, das halb schwarze, halb weiße Ei vor uns, auch hier Heraclits Lehre, der den Streit zum Vater, König und Herrn aller Dinge macht, und Homers Grundsatz in Il. 18, 107 verwirft.[4] In der Sitte der persischen Könige, aus einem goldenen Ei Wasser mit Wein gemischt zu trinken, erkennt man leicht die religiöse Grundbedeutung, kraft welcher das Wasser als Träger aller tellurischen Zeugung, und der Wein als schönstes Produkt derselben, mit dem Ei, dem Inhalt aller stofflichen Kraft, sich ganz natürlich verbindet.[5] Die Auffassung des Eis als mundi simulacrum, seiner beiden Hälften als Himmel und Erde, erscheint nur als Entwicklung jener Grundbedeutung, in welcher wir es zuerst gefunden haben. Als stofflich-weibliche *ἀρχὴ γενέσεως* trägt das Ei nicht nur alles Lebens Keim in sich, sondern es ist auch die Materie selbst, und wie jene sich in der tellurischen Zeugung manifestirt, so gliedert sich diese zu den beiden großen Bestandtheilen des Alls, zu Erde und Himmel, deren Kreisform aus der des Eies abgeleitet und in ihr wieder erkannt wird. So ist nicht nur jeder tellurische Organismus *σπερματικῶς* in dem Ei enthalten, sondern auch Himmel und Erde liegen in ihm

---

μὲν Θαλάτθ, Ἑλληνιστὶ δὲ μεθερμηνεύεσθαι θάλασσα, κατὰ δὲ ἰσόψηφον σελήνη. Sie ist also die als Urgewässer und Mond gedachte stoffliche Urmutter.

[1]) Syncell. p. 28. B. Fr. h. gr. 2, 497.

[2]) Aristophanes aves 694. Alexis bei Athenæus 2, p. 57. *Ἄλεξις δὲ ἡμιτομά που ᾠῶν λέγει.*

[3]) Bei Plut. Is. et Os. 47.

[4]) Plut. Is. et Os. 48.

[5]) Dies in den persischen Geschichten bei Athenäus 11, 503. (Fr. hist. græc. 2, 92 Müller) *οἶνος κεκραμμένος ἐν ᾠῷ χρυσῷ, ὃν αὐτὸς βασιλεὺς πίνει.*

noch ungesondert und factisch verbunden neben einander. In beiden Beziehungen ist das Ei vorzugsweise das elementum der stofflichen Welt, das principium universitatis, oder Moth,[1]) der mütterliche Urschlamm, bestimmt, auf einer weitern Stufe der Entwicklung seinen ganzen, jetzt noch verborgenen, Inhalt ans Licht treten zu lassen. In dieser Entfaltung wird die schwarze Hälfte zur Erde, die weiße zum Himmel, jene zur weiblich-stofflichen, diese zur männlich-unkörperlichen Potenz. Aber wie sie einst in einander geruht, so sehnen sie sich jetzt in ihrer Scheidung nach steter Wiedervereinigung. „Von daher ist die Liebe der Menschen zu einander angeboren, um die ursprüngliche Natur wiederherzustellen, aus Zweien Eins zu machen, und die menschliche Natur zu heilen.“[2]) In dieser Sehnsucht der beiden Eihälften nach Wiedervereinigung wurzelt die Entstehung aller Dinge, und der damit anhebende Strom des Werdens, welchem der gleichstarke des Vergehens ewig entgegenfließt. Die das Zerschnittene wieder zusammenführende Gewalt ist jener aus dem Ei geborene Gott, den die orphische Lehren Metis, Phanes,[3]) Ericapäus, Protogonos,[4]) Heracles-Chronos,[5]) Eros[6]), die Lesbier Enorches,[7]) die Aegypter Osiris nennen,[8]) der Hahn, der aus dem Ei ausgeschlossen wird, wie die Vögel bei Aristophanes, der schlangengestalte Asclepius, den der Betrüger Alexander bei Lucian als Eigeburt darstellt, Dionysos, der, wie ihn ein Vasenbild darstellt, in ungebändigter Werdelust die Schaale durchbricht, und das, was bisher verborgen war, (ἔτι κυόμενον ἐν τῷ ᾠῷ) das Mysterium der zeugenden Männlichkeit, zur ersten Offenbarung bringt. So ist also das Ei in jeder Beziehung die ἀρχὴ γενέσεως. Es umschließt in sich alle Theile der stofflichen Welt, Himmel und Erde, Licht und Finsterniß, die männliche und die weibliche Naturpotenz, den Strom des Werdens und des Vergehens, den

---

[1]) *Μώτ* Euseb. Pr. Ev. 2, 10 init. *Μοὺθ* Rheas Sohn nach der Urmutter genannt, ebendaselbst p. 38. Ed. Vigeri. Plut. Is. et Os. 56 sagt, „Isis werde zuweilen Muth, zuweilen Athyri und Methyer genannt. Der erste Name bedeute bei ihnen eine Mutter, der zweite Horus weltliches Haus, welches mit Plato's *χώρα καὶ δεξαμένη γενέσεως* übereinkömmt, der dritte aber sei aus zwei Wörtern zusammengesetzt, welche Fülle und Ursache anzeigen.“ Alle diese Eigenschaften finden in dem weiblichen Urei ihren Ausdruck.

[2]) Plato Symp. p. 191.

[3]) Paus. 2, 7, 6. Phanes der Thebaner nach Sycion. Euripid. Bacchæ 1015 *Φάνηθι ταῦρος.*

[4]) Nonn. Dionys. 12, 34.

[5]) Damasc. de principiis. p. 380—384. Zoëga Abhandlungen, von Welker 230—232. Brandis, Geschichte der griechisch-römischen Philosophie 1, 52—74. und die dort angeführten.

[6]) Plato in Symposio p. 178. und bei Plut. Is. et Os. 56: Der schönste der Götter.

[7]) Lycophron Cassandra 212 mit Tzetzes. Schweighæuser zu Herod. 6. 32.

[8]) Diodor 1, 27. Hier nennt sich Osiris: *εἰμὶ δὲ υἱὸς Κρόνου πρεσβύτατος καὶ ἔβλαστον ἐκ καλοῦ τε καὶ εὐγενοῦς ᾠοῦ, σπέρμα συγγενὲς ἐγεννήθην ἡμέρας.*

Keim aller tellurischen Organismen, der höhern und der niedern Schöpfung,[1]) und die ganze Götterwelt, die stofflichen Ursprungs, wie Alles tellurische Leben, mit Menschen, Thieren, Pflanzen, eine und dieselbe Mutter hat, das finstere Ei, das selbst nur der weiblichen χώρα γενέσεως[2]), in welcher Isis und Osiris schon vor der Geburt liebend sich umfangen, entsprechendes Abbild ist. Nach der persischen Lehre gehen die 24 guten und die 24 bösen Wesen aus demselben Ei hervor. Nach der indischen Lehre entsproßt der Baum, der drei Sonnen trägt, aus dem der Lothus und Trimurthi mit den übrigen Göttern emporwächst, dem Ei der Urgewässer, das eben jene Urmutter in der Dreizahl auf dem Schooße trägt.[3]) Ebenso ist die Syria,[4]) ebenso Leda-Nemesis, ebenso Helena,[5]) nicht weniger Demeter aus dem Ei geboren, oder selbst das

---

[1]) Τὸ ᾠόν, ἡ δυὰς τῶν ἐν αὐτῷ φύσεων ἄῤῥενος καὶ θηλείας καὶ τῶν ἐν μέσῳ παντοίων σπερμάτων τὸ πλῆθος. Damasc. de princ. p. 382.

[2]) Diod. 3, 61.

[3]) Abbildungen 2. 4. 5. zu Kreuzers Symbolik 1. Heft 3. Leipzig 1836.

[4]) Hygin f. 197. Theon ad Aratum. 197. Vergl. Plutarch Sympos. 8, 8. besonders am Ende. Arnob. adv. gentes 1, 36: et ovorum progenies Dii Syrii (wofür man früher unrichtig Dioscuri las) dazu Salmasius Exercit. Plin. p. 199. Orelli zu Arnob. V. 1, p. 317. Selden, de Diis syr. 2, 3. p. 262 ff. — Incertus in Arati phænomena 240. Nigidius hos (sc. in Zodiaco) pisces dicit in flumine Euphrate fuisse, et ibi ovum invenisse miræ magnitudinis, quod volventes eiecerunt in terram, atque ita columbam insedisse, et post aliquot dies exclusisse Deam Syriam, quæ dicitur Venus. — Lucius Ampelius in libro ad Macrinum c. 2. Dicitur et in Euphrate fluvio ovum piscis columba insedisse dies plurimos, et exclusisse Deam benignam et misericordem hominibus ad bonam vitam. — Dea Syria in Messenien. Paus. 4. 31, 2, zu Patræ in Achaia. Paus. 7, 26, 3.

[5]) Leda-Nemesis erscheint als Eimutter, Helena als Eitochter. Das sind zwei Ausdrucksweisen derselben Idee, der Identität des Eis mit dem weiblichen Naturprincip. Ueber Leda-Nemesis: Hygin. poetic. astronom. 8 Schol. in Callimachi hymn. in Dianam 232. Schol. Cæsaris Germanici in Cycno: Cycnum dicunt inter astra constitutum, eo quod Jupiter in cygnum transfiguratus evolaverit in Rhamnunta Atticæ regionis, ibique compresserit Nemesin, quæ et Leda dicitur, (ut refert Orates, comœdiarum scriptor) quæ enixa est ovum, unde nata est Helena. — Schol. ined. zu Horat. ars poët. 147 bei Orelli p. 724. — Interpres Cruquian. Duo ova peperisse dicitur Leda, alterum ex Jove sub specie cygni, ex quo nati sunt Pollux et Helena; alterum ex Tyndaro, ex quo Castor et Clytemnestra. — Bodii mythogr. 1, 204. p. 64: Jupiter concubuit cum Leda in specie cygni. Inde duo ova nata sunt, ex quorum altero Castor et Pollux, ex altero Clytemnestra et Helena natæ sunt. — Serv. Aen. 3, 328. Ledam Jupiter in cygnum mutatus gravidam fecit, quæ ovum peperisse dicitur, unde nati sunt Helena, Castor, Pollux. So auch Bodii Mythogr. 3, p. 163. Apollod. 3, 10. 7. wozu Bode 1, 78. Tzetzes zu Lycophron v. 88. bei Potter p. 13. Bei Athenæus 2, c. 50. sagt Eriphus, Leda gebäre Gänseeier; Sappho, Leda habe das Ei gefunden. Dazu Virgil, Ciris: Ciris Amyclæo formosior ansere Ledæ. Lactantius zu Statius Theb. 4, 236; 10, 497. — Ueber Helena: Klearch ἐν ἐρωτικοῖς bei Athen. 2, 50, wo das Ei als Zimmer aufgefaßt wird, wie der Mutterschooß öfter, besonders Paus. 3, 16. als χώρα καὶ δεξαμένη γενέσεως, das deutsche Frauenzimmer, die Varronischen

Ei.[1]) Alle Mondgöttinnen werden mit dem Ei verbunden.[2]) Aus ihm gehen die Molioniden[3]) und die Dioscuren-Tyndariden hervor, die unsterblichen Götter und die sterblichen Menschen,[4]) aus ihm Osiris, aus ihm Chusorus, Anoigeus, aus

---

loci muliebres. L. L. 5, p. 26: ubi nascendi initia consistunt. Scholion Arati 275. bei Bekker p. 76. Pausan. 1, 33, 7. — Schol. Hes. Theog. 223 in den Fr. h. gr. Müller 3, 304, 14. Plato, Timæus p. 349. 350. Bip. Ovid. F. 1, 673.

[1]) Varro R. R. 1, 2. Nam non modo ovum illud sublatum est, quod ludis circensibus novissimi curriculi finem facit quadrigis, sed ne illud quidem ovum vidimus, quod in cereali pompa solet esse primum. Nach dem Schluß der Circenses wurde das Ei in das Heiligthum der Tellus getragen. Wäre das Cerealische Ei aus bloßem Symbol zum Mittelpunkt eines Mythus geworden, wie das der Leda-Nemesis, so hätte es ebenfalls, ohne die Grundidee im mindesten zu fälschen, bald als Mutter, bald als Geburt Demeters, bald als Demeter selbst aufgefaßt werden können.

[2]) Neocles von Croton bei Athenäus 2, 50: *τὰς σεληνίτιδας γυναῖκας ᾠοτοκεῖν*, so sei auch das Helena-Ei aus dem Monde gefallen. Eustath. zu Od. 11, 298.

[3]) Ibycus *ἐν πέμπτῳ μελῶν* bei Athen. 2, 50. nennt die Molioniden *λευκίππους κούρους, ἅλικας, ἰσοκεφάλους, ἑνιγυίους, ἀμφοτέρους γεγαῶτας ἐν ὠέῳ ἀργυρέῳ.* Aelian. V. H. 4, 5.

[4]) Ueber die Geburt der Dioscuren aus dem Ei: Tertull. de spectac. 8. Pausan. 3, 16. Schol. Arati 275. Bekker p. 76. Schol. in Callim. Hym. in Dian. 232. Ovid. F. 1. 706. ad Liviam 283. Horat. ars poetic. 147. und dazu das Schol. bei Orelli p. 724. Sat. 2, 1, 26. Lactant zu Theb. 44, 236; 10, 495. 498. Euripid. Helena 291. 1696. Ptolem. Hephæst. 4. Phot. p. 479. Plin. 2, 7. Vergl. ferner die Citate S. 23. N. 5. — Ueber die Gleichstellung der unsterblichen Dioscuren und der sterblichen Tyndariden: Eustath. zu Dionys. Perieg. 687. bei Bernhardy p. 231. Interpr. Cruquian. in not. 5 cit. mit den übrigen dort ausgeschriebenen Stellen. Euripid. Hel. 16—22. 265. 477. Orest. 249. 458 mit dem Scholion, und 1645—1647. 1653. vergl. Joannes Antiochenus in den Fr. h. gr. 4, 549, 20. Hygin f. 77. Schol. Pind. Nem. 10, 150. bei Bœkh. p. 508. Vergl. v. 112. Ovid. Her. 16, 85; 17, 55. Amor. 2, 11, 29. Pausan. 1, 33. besonders §. 7. Isocrates in Helenes encomio 26. Ausonius: Hos genuit Nemesis, sed Leda puerpera fovit. Herod. 2, 112. Serv. Aen. 2, 601; 6, 130. Schol. Od. 2. 298. bei Buttmann p. 374. Man hat sich viel Mühe gegeben, in die verschiedenen Darstellungen, die uns hier begegnen, Uebereinstimmung zu bringen. Ein solcher Versuch findet sich bei Adrianus Junius, animadvers. libri sex. 1, 15. Perizonius zu Aelian V. H. 4, 5. Spanheim zu Callimach. Hymn. in Dianam 232. Man verkennt auf diese Weise die Natur des Mythus, der sich darin gefällt, in tausendfältigen Wendungen und Combinationen stets wieder den gleichen Gedanken zur Darstellung zu bringen. In der Geburt der Dioscuren und Tyndariden aus demselben Ei, und in der Gleichstellung der sterblichen Leda und der unsterblichen Nemesis (Lactant 1, 21.) zeigt sich die Grundidee, wonach Götter und Menschen demselben Stoffe entspringen, und das irdische Weib der großen tellurischen Urmutter sterbliches Abbild ist. Der Nemesis Geburt nährt und pflegt Leda, Helena gilt nun als Leda's Tochter, das heißt: Jedes Kind ist eigentlich der Urmutter Geburt, das irdische Weib nur an jener Stelle Pflegemutter, ein Gedanke, der in manchen Mythen wiederkehrt. Gleiches Verhältniß verbindet den Vater mit der männlichen Naturkraft, er ist der Stellvertreter dieser, wie auch der Mythus beim Schol. zu Apollon. Rhod. 1, 146. hervorhebt. So sagt Helena bei Eurip. Hel. 16—22. Tyndareos ist mein Vater, man erzählt aber, Zeus habe mich gezeugt. Vers 471 heißt sie *ἡ τοῦ Διός*, v. 473. *ἡ Τυνδαρὶς παῖς*. So Pentheus bei Nonn. Dion. 44, 168: Ich stamme von Sonne und Mond, nicht von Echion und Agave. Noch deutlicher wird diese Identität der Sterblichen und der Unsterblichen dadurch hervorgehoben, daß Zeus

ihm endlich Enorches, Dionysos, *ἄσπορος, αὐτοτέλεστος,*[1]) Eros, Heracles-Chronos, und die Götter der orphischen Lehre. Die Stofflichkeit des Ursprungs haben die Sterblichen mit den Unsterblichen gemein. In dem orphisch-bacchischen Mysterien-Ei erkennt der Eingeweihte nicht nur seinen eigenen, sondern auch seines Gottes Entstehung, und eben daraus schöpft er jene bessere Hoffnung, die dem Sterblichen das Loos des ihm verwandten, mit ihm demselben Ei entstammenden Gottes in Aussicht stellt, und ihm die Gewißheit giebt, daß auch der irdischen Geburt möglich wird, zur Unsterblichkeit der höhern Lichtwelt durchzudringen.

Auf unserm Grabbilde ist der Eingeweihte mit einem Kranz um die Stirne geschmückt. Zwar ist es kein Epheu-, auch kein Lorbeerkranz, wie ihn die bacchischen Weihen und Dionysos vielfältige Verbindung mit Apollo zu erfordern scheinen.[2]) Aber bestimmte Zeugnisse nennen den Myrthenkranz als das Kennzeichen der Initiation. So namentlich Aristophanes, Ranæ 330.[3]) Die Myrthenkrone ist auch auf dem oben erwähnten Vasenbilde des Wiener Kabinets, auf einem andern bei R. Rochette mon. inéd. XLIV. A. p. 222 der Myrthenzweig dargestellt. Diese beiden Monumente sind um so beachtenswerther, da beide das Ei in Verbindung mit der Myrthe zeigen. Sie setzt sich fort in der gemeinsamen lustrirenden Kraft des Eis und der Myrthe. Ein tieferer Zusammenhang aber zeigt sich darin, daß das Ei sowohl als die Myrthe der weiblichen Auffassung des großen Naturprinzips angehört. Denn die Myrthe ist der Urmutter aller tellurischen Schöpfung Aphrodite-Venus geweiht.[4])

Wir erkennen also in den beiden hervortretenden Gegenständen des Pamfilischen Grabbildes, den Eiern und dem Myrthenkranz, die Zurückführung der Initiation auf das stoffliche Urmutterthum, dem auch Dionysos *βιμήτωρ*[5]) entsprungen ist. Der phallische, auf die Befruchtung der Materie gerichtete Gott, ist nicht das ursprünglich Gegebene; er geht vielmehr selbst aus der Finsterniß

---

und Tyndareos in gleicher Nacht Leda beschlafen, wo dann aus demselben Mutterschooß der Eine unsterblich, der Andere sterblich hervorgeht. Tzetz. Lycophr. 88. p. 13 Potter. Einer solchen Auffassung lag die absolute Trennung der Götter- und der Menschenwelt ganz ferne: sie greifen vielmehr stets in einander über, sind sich stofflich gleich, und Einem Ei entsprungen: eine Anschauung, die man sich erst ganz aneignen muß, wenn man zu einem Urtheil über die alte Geschichte befähigt und berechtigt sein will.

[1]) Nonn. Dionys. 12, 58.

[2]) Plut. Is. et Os. 37. Arrian. Jndic. hist. 5. Paus. 1, p. 78.

[3]) Ueber die Verbindung der Myrthe mit den attischen Bacchusweihen Meursii Eleusinia c. 7. Visconti, vaso Poniatowski p. 10.

[4]) Plut. Qu. r. 17. Horat. Od. 1, 35, 5. Apulei. Mat. 6, p. 123. Tertull. spect. 8. Varro L. L. 4, 32. Paus. 5, 13, 4. Georg. 1, 28. materna myrto.

[5]) Apollod. 3, 4, 3.

des Mutterschooßes ans Licht hervor; er steht zu der weiblichen Materie im Verhältniß des Sohnes, und offenbart, nachdem er die Schaale des Eies durchbrochen, das bisher dort verborgene Mysterium der phallischen Männlichkeit, an dessen Anblick nun selbst die Mutter als an ihrem Dämon sich freut.[1]) Darauf ruht die hohe Stellung, welche das Weib in der bacchischen Religion einnimmt, und die sich in der Annahme der weiblichen Kleidung auch von Seite der Männer,[2]) welche von den Dionysischen Mysterien bezeugt wird, sowie in der Erlösung seiner Mutter Semele-Thyone aus der Unterwelt,[3]) und in den 14 *Γεραιραι*[4]) ausspricht. Man hätte wohl oft Veranlassung gehabt, sich die Frage vorzulegen, wie es denn komme, daß in der Religion des seiner innersten Natur nach phallischen stiergestalteten Zeugungsgottes (*πολύσπορος ζωοδοτήρ*) nicht sowohl das männliche, als vielmehr das weibliche Naturprinzip so sehr in den Vordergrund tritt, und daß in seinen Mysterien nicht wie an seinem Fest[5]) der Phallus, dessen Kult er stiftet, sondern das weibliche Ei, die weibliche Myrthe, und, ich füge hinzu, Minerva's Gabe das Oel, so wie Demeters Thier das Schwein[6]) als Mittelpunkt des Cultus und der Symbolik erscheint. Der Grund ist uns nun nicht mehr zweifelhaft. Von den beiden Naturseiten der weiblich-stofflichen und der männlich-zeugenden, ist jene die ursprünglich allein vorhandene, die principiell gegebene. Die Materie birgt die Kraft in ihrem Schooße, und als Söhne des Eis (*ὠογενεῖς*)[7]) treten die Götter phallischer Natur aus ihrem Verschlusse ans Licht hervor. An der Spitze der Dinge steht also das stoffliche Weib, und Dionysos wie Osiris führen ihren eigenen Ursprung auf die tellurisch oder lunarisch gedachte Materie, als Urmutter aller Dinge, die Rerum naturæ prisca parens, zurück. Eben darum knüpft sich das Mysterium an das Mutterthum, das es in sich birgt, ein Zusammenhang, den

---

[1]) Diodor 3, 62. Orph. Fragm. 16, p. 475. Herm. Sophocl. Antig. 1106. f. Paus. 1. 2, 4. Strabo 10, p. 468. *οἱ μὲν οὖν Ἕλληνες οἱ πλεῖστοι τῷ Διονύσῳ προσέθεσαν καὶ τῷ Ἀπόλλωνι καὶ τῇ Ἑκάτῃ καὶ ταῖς Μούσαις καὶ Δήμητρι, νὴ Δία, τὸ ὀργιαστικὸν πᾶν καὶ τὸ βακχικὸν καὶ τὸ χορικὸν καὶ τὸ περὶ τὰς τελετὰς μυστικόν, Ἴακχόν τε καὶ τὸν Διόνυσον καλοῦσι καὶ τὸν ἀρχηγέτην τῶν μυστηρίων τῆς Δήμητρος δαίμονα.* Dazu Virgil. G. 2, 49. mit Servius. Aen. 1, 668. wo Venus von Cupido sagt: Nate, meæ vires, mea magna potentia, ganz in gleichem Sinne wie *δαίμων*. Lobeck, Aglaoph. p. 502.

[2]) Lucian. calumniat. non temere credend. 16. Liv. 39, 13. Philochori fragm. p. 21. Lenz et Siebel. — *θηλυμίτρης*. Kreuzer, Symb. 4, 143. *θηλύμορφος*. Cornutus 30.

[3]) Apollod. 3, 5, 1. Cic. N. D. 3, 23. Pausan. Corinth. 31, 2; 37, 5.

[4]) Pollux 8, 9. p. 929. Hemmsterh.

[5]) Dessen Feier beschrieben von Plutarch de cupidit. divit. vers. fin.

[6]) Herod. 2, 47. 48.

[7]) Zoega, Abhandl. p. 226. p. 230 f.

Macrob. Somn. Scip. 1, 2. p. 10 Zeune schön hervorhebt. Der in weiblicher Gewandung verhüllte Mann wiederholt dieses Verhältniß, nicht anders als die Cista, welche den aus Feigenholz gefertigten Phallus, die tacita secreta cistarum, beherbergt. Die Kraft ist in Finsterniß verborgen, wie sie in Finsterniß ihr Werk verrichtet. Was dem Auge entgegentritt, ist der weibliche Stoff, der den Phallus in sich trägt, dessen Dasein die aus der Erde Schooß hervortretende Zeugung verkündet. So weilt Achill unter den Scyrischen Mädchen in Weiberkleidern, bis die Tyrrhenische Trompete, die den zeugenden Stier aus den Wogen hervorruft,[1]) auch ihn und seine Männlichkeit zur Erscheinung bringt.

2.

So viel ist nun hergestellt: Unser Grabbild zeigt uns das Ei als den Mittelpunkt der bacchischen Mysterien, und dadurch den Verstorbenen als Geweihten des Dionysos. In derselben Bedeutung schließen sich ihm andere Grabmonumente an. Ich erinnere zuerst an die schon besprochene Vase des Wiener Kabinets. Eine andere theilt Kreuzer in den Abbildungen zur Symbolik und Mythologie Taf. 8. mit. Liber und Libera sitzen auf einem Hügel. Der letztern reicht ein Silen das Ei, dessen Bedeutung durch die Verbindung mit dem ἱερὸς γάμος des Götterpaares, und dem ebenfalls bacchisch-aphroditischen Symbol des durch Zeugungstrieb und Fruchtbarkeit ausgezeichneten Hasen noch mehr hervortritt. In Begleitung grob sinnlicher Darstellung erscheint das bacchische Mysterien-Ei auf einem der drei Grabbilder des Pamfilischen Columbarium, deren besonderer Verschluß räthlich schien. Vor einem Manne, der turpius excitata natura ausgestreckt auf dem Boden liegt, steht, mit dem Rücken ihm zugekehrt, ἀνασυραμένη τὸν χιτωνίσκον,[2]) eine weibliche Figur. Auf der Patella, welche sie vor sich hin hält, liegen mehrere Eier, deren Bedeutung in dieser Verbindung keinem Zweifel unterliegen kann. Die beiden genannten Denkmäler enthalten einen doppelten Ausdruck derselben Idee. Die Vereinigung von Liber und Libera wiederholt sich menschlicher Weise in dem phallischen Grabbilde. Dort die Geschlechtsverbindung des unsterblichen Gottes, hier ihr Abbild in der Gattung des sterblichen Mannes. Mit beiden wird das Ei verbunden, das dem Gotte sowohl als dem Menschen seine Entstehung giebt. Beidemale wird es dem Weibe beigelegt. Dadurch erscheint dieses in seiner der Befruchtung harrenden Mütterlichkeit. Dionysos hat dem amazonischen, männerfeindlichen Leben der Frau ein Ende gemacht, und sie

---

[1]) Plut. Qu. Gr. 36. de Is. et Os. 34. Paus. 6, 26, 1. Etymol. M. Διόνυσος.
[2]) Plutarch de virt. mul. 9.

ihrer Naturbestimmung, der Ehe und dem Gebären, zurückgegeben. Von des Gottes Herrlichkeit gefesselt, sehnt sich das Weib nach Vereinigung mit ihm. Das Verhältniß der Feindschaft löst sich auf in das der Liebe. Begeistert folgt das Weib dem phallischen Gotte, und kämpft seine Schlachten. Ihm will sie dienen, und dadurch die stoffliche Bestimmung ihrer Natur erfüllen.[1] Diese hat in dem Ei, das sie trägt, ihren Ausdruck gefunden. Es ist hier das Symbol der Ehe und Befruchtung. Was das Ei in seinem dunkeln Schooße birgt, die Durchdringung der männlichen und der weiblichen Naturpotenz, das tritt in Liber und Libera zu zwei selbstständigen Wesen gesondert, neben einander. Die Ehe führt es von Neuem zur Vereinigung zurück. In Liber und Libera wird diese offenbar als Geschwisterehe gedacht, wie in Isis und Osiris, in Hera und Zeus, in Janus und Camisa. Die Naturkraft ist in ihrer doppelten Geschlechtspotenz nur Eine und dieselbe. Wir erkennen den platonischen Gedanken von der ursprünglichen Einheit der beiden Geschlechter, die nun nach eingetretener Trennung stete Wiedervereinigung erstreben, damit die beiden Hälften, getrieben von dem Gefühl ihrer Unvollständigkeit, sich wieder zu der anfänglichen Ganzheit vereinigen.[2] Diese stete Rückkehr der gesonderten Potenzen zur ursprünglichen Unität, wie sie im Ei gegeben ist, bildet den innersten Gehalt der Dionysischen Religion und ihrer Mysterien. Getrennt von der weiblichen Stofflichkeit kann der phallische Gott gar nicht gedacht werden.[3] Die Materie, die als Mutter ihn ans Licht geboren, wird nun seine Gattin. Bacchus heißt zugleich Sohn der Aphrodite und ihr Gemahl.[4] Mutter, Gattin, Schwester laufen in Eins zusammen. Der Stoff nimmt abwechselnd alle diese Eigenschaften an.[5] In Kore kehrt Demeter, in Libera Ceres wieder. Zu Kore-Libera steht Bacchus in demselben Verhältniß, wie zu Demeter-Ceres. Er ist beider Befruchter, beider Gatte. Diese Bestimmung erfüllt er sowohl in der Erde Tiefen, als in der uranischen Welt. Er ist des Stoffes chthonischer und himmlischer Besaamer, seine Gemahlinnen Erde und Mond. So erscheint Demeter neben ihm zugleich in der Erde Tiefen und am Himmel,[6] Libera zugleich als Persephone und als Semele,[7] Ariadne zugleich

---

[1]) Bachofen, Mutterrecht S. 12

[2]) Sympos. p. 189—191.

[3]) Demosthen. c. Neær. 1383. 5. Hesych. *Διονύσου γάμος* über die Ehe der Oberpriesterin mit Dionysos nach Athenischem Kulte, womit die der Ilischen Jungfrauen mit Scamander bei Aeschin. Epist. 10, 681, und die der Bräute des Lauvinischen Drachen, worüber unten ein Mehreres, verglichen werden kann.

[4]) Schol. Apoll. Rh. 1, 932. Varro bei August. C. D. 6, 9. Kreuzer 4, 112.

[5]) Vergl. Arnob. 5. p. 106. August. C. D. 11.

[6]) Virgil. G. 1, 5. mit Servius. Herod. 2, 123.

[7]) Kreuzer, Symb. 4, 112.

tellurisch und uranisch.[1]) Allen Stufen der bacchischen Natur folgt das Weib. Ihm untrennbar verbunden, wird es seine chthonische sowohl als seine uranische Gattin. Die Geschlechtsverbindung ist stets das Dionysische Grundgesetz, γάμος dessen Verwirklichung. Auf der tellurischen Stufe sinnlicher gedacht, erreicht sie auf der uranischen die höhere Reinheit ausschließlicher Ehe, zu welcher Psyche, nach der Begattung mit dem Drachen, dem Bewohner lichtloser Räume, zuletzt durchdringt. Die regellose Geschlechtsmischung in der Erde feuchten Gründen, wie sie das Sumpfleben darstellt, erhebt sich zu der Keuschheit ehelicher Verbindung, welche in dem ausschließlichen Verhältniß der Sonne zu dem ihr nachfolgenden Monde ein kosmisches Vorbild hat.[2]) Jene erscheint jetzt nur als ein Durchgangspunkt des Weibes zu dem höhern Zustand, in dem es allein seinen Frieden findet. So stellt uns die ebenfalls den Mysterien angehörende Psychefabel das Verhältniß beider Stufen dar. So erblicken wir es wieder in unsern beiden Grabmonumenten. Die grobsinnliche Darstellung des Pamfilischen Bildes, die sich auf zwei andern in noch lasciverer Weise wiederholt, stellt jene tiefere Stufe der rein aphroditisch gedachten Geschlechtsverbindung dar, während Liber und Libera das zur Reinheit der Ehe durchgedrungene Leben zur Anschauung bringen. In dieser Erhebung wird das Ei Sinnbild ehelicher Weihe, und jenes τέλος, welches jeder γάμος in sich trägt.[3]) Daraus erklärt sich die Fünfzahl, welche in der Gesellschaft der Epheben auf unserer dritten Tafel hervortritt. Ich habe oben schon darauf aufmerksam gemacht, daß die Fünfzahl der Jünglinge nicht auf künstlerischer Willkühr beruhen kann, daß diese vielmehr zur Weglassung der rechten Seitenfigur geführt haben würde. Ihre Hinzufügung zeigt, daß es sich hier um die Darstellung einer heiligen Zahl handelte. Die Fünfe wird von den Alten als die Ehe bezeichnet. Sie ist aus der männlichen Trias und der weiblichen Duas hervorgegangen, und gilt darum als Darstellung des ehelichen Vereins beider Geschlechter. Sie ist der Zahlausdruck jenes ἱερὸς

---

[1]) Hygin. f. 224. Ovid. F. 3, 512. Ariadne-Aridela's Kranz, der unter die Sterne versetzt wird, zeigt uns die weibliche Beziehung der Mysterienkrone von Neuem. Denn Ariadne ist selbst Aphrodite, und nach Plutarch im Theseus auf Naxos unter diesem Namen verehrt.

[2]) Plato. Sympos. p. 190. „Diese drei Geschlechter gab es aber deßhalb, weil das männliche ursprünglich der Sonne Ausgeburt war, und das weibliche der Erde, das an beiden Theil habende aber des Mondes, der ja auch selbst an diesen Theil hat." Darüber wird unten noch weiter gesprochen.

[3]) In Italien werden Liber, Libera und Ceres verbunden. Hier sehen wir die Mutter mit den beiden Kindern, dem Manne und dem Weibe, verbunden, und die Ehe derselben als Cerealisches Institut. Cicero N. D. 2, 24. Livius 3, 55; 33, 25; 41, 28. Cicero in Verr. 4, 48. 53. Tacit. Ann. 2, 49. Dionys. Hal. 6, p. 1077. Reiske. Ueber das τέλος θαλεροῖο γάμοιο. Pollux 3, 38. Schol. Pind. Nem. 10, 32. Diod. 5, 72.

γάμος, der Liber und Libera verbindet. Da wir an einer spätern Stelle dieser Schrift auf die Bedeutung der Quincunx nochmals zurückkommen, so genügt es sie hier durch ein einziges Zeugniß zu belegen. In der Behandlung der Frage, warum die Römer bei ihren Hochzeiten fünf Cerei brennen, nicht mehr und nicht weniger, äußert sich Plutarch Q. R. 2 dahin: „Unter allen ungeraden Zahlen schickt sich die Fünf am besten zur Hochzeitsfeier. Denn die Drei ist die erste ungerade, die Zwei aber die erste gerade Zahl; und aus beiden, wie aus Mann und Weib, entsteht durch Verbindung die Fünf."[1]) Den Neuvermählten sind daher fünf Götter nöthig, wie auch die Cerealischen Aedilen fünf Cerei führen, und fünf Kinder als die höchste weibliche Geburt, fünf Welten als die höchste denkbare Weltenzahl gelten. Daß die Pythagoreer die ungerade Zahl für männlich, die gerade für weiblich hielten, bezeugt Plutarch Q. R. 102, und diese Auffassung stammt ihnen sicherlich aus der orphischen Lehre, die in ihrer Schule zu neuer Geltung gelangte. In der ganzen Natur kömmt am meisten auf die Fünfe an, so daß auch die Weisen selbst das Zählen πεμπάζειν nennen.[2]) Die Fünfzahl der Jünglinge kann hiernach nicht mehr räthselhaft oder bedeutungslos erscheinen. Sie zeigt uns das weibliche Ei in jener höhern Bedeutung als Symbol der durch eheliche Verbindung geweihten Geschlechtsgemeinschaft, und bildet so den Gegensatz zu den drei andern Darstellungen desselben Grabes, welche die tiefere, durch die Mysterien verurtheilte aphroditisch-regellose Befruchtung mit höchstem Nachdruck zur Darstellung bringen.

Ich schreite fort in der Aufzählung und Betrachtung solcher Grabmonumente, in welchen das Ei eine hervorragende Stellung einnimmt.

In den vereinigten Sammlungen zu München findet sich ein schönes Marmor-Fragment, das wohl ursprünglich einer größern Darstellung angehört haben mag. Hat die Angabe, daß es von Pompeji stammt, ihre Richtigkeit, so dürfen wir an die Reliefverzierung einer Grabsäule denken. Wir sehen die obere Hälfte einer jugendlich weiblichen Gestalt mit reichem Faltengewand und kurzen durch vier Spangen geknüpften Aermeln. Aus dem üppigen Haare, das ein mächtiges Stirnband hält, entwickeln sich zu beiden Seiten des Kopfes je zwei dicht gewundene Haarlocken, die über den Hals bis auf die Brüste hinabreichen. Mächtige Flügel, ruhig geschlossen, tragen zu der Wirkung des Ganzen das meiste

[1]) Damit stimmt Plato in den Gesetzen 6, p. 776. überein. An das Hochzeitsmahl sollen fünf Fremde des Bräutigams und fünf Freundinnen der Braut, mehr nicht, geladen werden, nebst gleicher Anzahl von Blutsfremden und Verwandten beider Verlobten. Gleiches zu Jasos in Karia. Athen. 6, 46. Stackelberg giebt in seinen costumes de la Grèce moderne das Bild einer Braut, die auf ihrem Hauptschmuck fünf Blumenbüschel trägt.

[2]) Plut. Ei ap. Delph. 7.

bei. Die Schönheit des Antlitzes wird gehoben und über menschliches Maß veredelt durch den tiefen Ernst, den der Besitz der Weihen allein zu ertheilen vermag. Zwischen dem Daum und den übrigen Figuren trägt die vorgehaltene Rechte ein Ei. Was die geschlossenen Finger der Linken gehalten haben mögen, ist an der noch erhaltenen untern Hälfte mit Sicherheit nicht mehr zu erkennen. Am ehesten läßt sich an eine Fackel denken. Daß wir das Bild der personifizirten Τελετή vor uns haben, scheint mir unzweifelhaft. Die victorienähnliche Flügelbildung ist auf Initiationsvasen und Grabmalereien — man denke an die zwischen Laubgewinden schwebenden geflügelten Genien des einen der Campana'schen Gräber an der Porta latina — nicht selten. Sie scheint gerade in der Verbindung der Mysterien mit dem weiblichen Ei-Prinzip ihren Ursprung zu haben. Aus dem Ei gehen bei Aristophanes, aves 693—704, als älteste Geburt die Vögel hervor, eine Darstellung, die der Mysterienlehre und nicht der freien dichterischen Erfindung angehört. Nemesis, die Eimutter, wird von Hygin Poet. Astr. 8 avium generi iuncta genannt. Ihr smyrnäisches Bild war mit Flügeln gebildet, welcher Rest thierischer Gestalt von Phidias, als er seine Rhamnusische Mutter Upis[1]) anfertigte, verworfen wurde.[2]) Die mit Nemesis so nahe verwandte Aphrodite-Syria[2]) geht nach asiatischer Vorstellung aus einem Ei hervor, das Tauben ausbrüten. Auch sie konnte daher in Vogelgestalt gedacht werden, wie denn Semiramis-Aphrodite, die bacchischen Aniustöchter und die Aphroditisch-Julische Ktesylla Taubenbildung annehmen.[4]) Besonders belehrend sind die Lycischen Eimütter, die auf dem sog. Harpyenmonument von Xanthus[5]) nicht nur geflügelt und mit Vogelfüßen, sondern sehr deutlich mit dem Eileibe, mit stark hervortretender Mütterlichkeit in der Brustbildung und in dem Ausdrucke ihres jungfräulichen Antlitzes erscheinen. Hier tritt der Zusammenhang des Eis mit den Flügeln, der Ursprung der Flügelbildung aus der Einatur und die Beziehung beider zu den bacchischen Mysterien deutlich zu Tage. Daraus erklärt sich die Verbindung der Flügel mit Telete, und ihre besondere Beziehung zu den Weihen, deren Mittelpunkt das Ei, deren Grundlage das weibliche Naturprinzip bildet.[6]) In Telete kömmt die Mysterienmutter selbst zur Darstellung. Die

---

[1]) Antholog. Palat. App. 50, 2. Herodis Attici quæ supersunt ed. Fiorillo p. 30. Walz, Nemesis p. 7.

[2]) Pausan. 1, 33.

[3]) Plutarch Crassus. 17. Plinius 36, 4. Walz, p. 22.

[4]) Diodor. 2, 20. Servius zu Aen. 3, 80. Antonin. Liber. 1.

[5]) Abgebildet in Fellows Reisewerk über Lycien, und bei Gerhard, Denkmäler und Forschungen 1855, Tafel 73. Curtius ebendaselbst. Panofka, Archeolog. Zeitung 1843. Nr. 4. E. Braun, Rhein. Mus. Neue Folge 1845. S. 481. Jetzt im brittischen Museum.

[6]) Auf einem unedirten Vasenbild der Wiener Sammlung, daselbst 3, 192 bezeichnet, erscheint

Göttin der Weihen wird zur personifizirten Weihe selbst, Demeter zur Τελετή,[1]) das Ei zum Symbol der Mysterien und der durch sie gegebenen bessern Hoffnung, das Flügelpaar eine Andeutung des zu höherem Dasein sich erhebenden Lebens, der von des Stoffes Last befreiten Seele und jener Unsterblichkeit, die dem Geiste in den Regionen des Lichts, zu welchen der Initiirte auf seinen Schwingen sich emporhebt, wie der geflügelte Pegasus, wie die gleichfalls beschwingte Psyche, beschieden ist.

„In zwei Schaaren sind aber gesondert die Seelen der Todten,
Eine, die unstät irrt umher auf der Erde, die andere,
Welche den Reigen beginnt mit den leuchtenden Himmelsgestirnen.
Diesem Heere bin ich gesellt, denn der Gott war mein Führer.“[2])

Σῶμα κόρης ἁρπαχθὲν ἀντηλίκῳ εὐθαλεῖ ὥρῃ
Παρθένου ἀνθοφόρον τύμβος ὅδ᾽ ἐγκατέχει.
Ψυχὴ δ᾽ ἀθανάτων βουλαῖς ἐπιδήμιός ἐστιν
Ἄστροις καὶ ἱερὸν χῶρον ἔχει μακάρων.[3])

Was diese Grabschriften als Hoffnung des Eingeweihten aussprechen, das verkörpert sich zur Gestalt der Telete, welche daher als eine Vergeistigung der stofflichen Mysterienmutter, als eine Personifikation des höhern Bestandtheils der Weihen selbst bezeichnet werden kann. Von den beiden Segnungen, welche die Cerealischen Initia den Sterblichen verleihen, dem irdisch stofflichen Wohlergehn, und der höhern Hoffnung im Tode,[4]) ist es diese letztere, die in Telete vorherrscht. *Εὐθηνία*, der Segen des Ueberflusses und leiblicher Wohlfahrt, ist der Gewinn, den die Weihen für die Dauer des Lebens verleihen, *Ἐπίκτησις* der höhere Erwerb, das adventitium lucrum, das die schönere Aussicht für die Zeit nach dem Tode eröffnet. In Telete kömmt diese letztere zur Darstellung, während *Εὐθηνία* als das geringere, materielle Gut, mehr in den Hintergrund tritt.

---

am Halse des Gefäßes ein aus jungfräulichem Oberleib und Gansgestalt zusammengesetztes Wesen, dessen Initiationsbedeutung durch die weiße Strahlenkrone, welche das Haupt umgiebt, außer Zweifel gesetzt wird. Aphrodite-Nemesis, die Eimutter, heißt aber selbst Gans bei Tzetzes Lycophr. 88. Mit Flügeln am Haupte erscheinen die Initiirten selbst. So auf einer Graberracotte des Münchner Antiquariums, welche das Flügelpaar mit dem Epheukranze verbindet, bacchico ritu nach Macrob. Sat. 2, 12. Dionysos selbst ist geflügelt, als *Ψίλας* bei den Laconern, Pausan. 3. 19. 6. E. Braun, Kunstdarstellungen des geflügelten Dionysus. Creuzer, 4, 218.

[1]) *Τελετή* für *τέλος* Hesiod ap. Apollod. 2, 2, 2. Lobeck, Aglaoph. p. 404. Nonnus, Dion. 16, in fine; 48, 880 f. — Orpheus mit Telete bei Paus. 9, 30, 3.

[2]) Oben S. 10. N. 2.

[3]) Grabschrift, gefunden auf der Insel Thasus. Bullet. 1830, p. 48. Eine ähnliche Bœckh. C. J. 1001. Als Gegensatz dieser höhern Hoffnung sehe man die Schilderung, welche Homer Il. 16, 855; 22, 362; Od. 24, 1—4. entwirft.

[4]) Oben S. 10. N. 2.

Dieser Gedanke, der in dem berühmten Marmorfragment von Ihurea und seinen Aufschriften mit Recht erkannt worden ist, [1]) findet auch auf das Münchner Relief seine Anwendung, und wird hier in dem Ei, den Flügeln und in der Stirnkrone besonders hervorgehoben.

Das folgende Monument ist mit der Maler'schen Sammlung ins Carlsruher Museum gekommen. Wir haben einen Bronzeleuchter von ohngefähr einem Meter Höhe vor uns. [2]) Etruskische Provenienz zeigt besonders der Styl der männlichen Figur, auf deren Haupt die Leuchtersäule ruht; das über der Stirne zu einer Reihe paralleler Haarlocken geordnete Haar, das kurze, eng anliegende, von der linken Schulter bis zum rechten Knie reichende faltenlose Gewand, die beiden parallel gestellten beschuhten Füße geben der ganzen Gestalt eine hieratische Haltung und Bedeutung. Mit dieser steht das auf den Fingern des vorgehaltenen rechten Arms ruhende Ei in vollem Einklang. In der Anlage des Ganzen nähert sich der Carlsruher Leuchter am meisten dem von Micali, storia, Milano 1836, auf Taf. XL. 5. mitgetheilten. Drei Füße, auf deren jedem eine Ente ruht, [3]) entsprechen den drei Schildkröten, welche bei Micali die Unterlage bilden. Die oberste Spitze der Säule zeigt hier und dort das Bild einer zu mehrern Blättern sich entfaltenden Sumpfpflanze. [4]) Ich kann nicht umhin, die drei hervortretenden Bestandtheile unseres Monuments, die Enten, das Ei und die Sumpfpflanze, auf eine einheitliche Idee zurückzuführen. Und diese ist wiederum dem Mittelpunkt bacchischer Anschauung entnommen. Schilf und Ente gehören dem Sumpfleben, in welchem das Geheimniß einer ohne menschliche Beihilfe sich entwickelnden Schöpfung aus den Wassern täglich den Blicken des Beobachters entgegentritt. Die gleiche Elementarbedeutung ruht in dem Ei. Ente, Schilf und Ei verbinden sich also zu einer einheitlichen Anschauung. Statt der Ente könnten auch andere Wasserthiere gewählt werden. Der micalische Leuchter zeigt statt ihrer Schildkröten. Andere Vasenbilder geben Gänse und Schwäne, deren bacchische Bedeutung in ihrer Beziehung zu der zeugenden Kraft der tellurischen Gewässer begründet ist. In der gleichen Eigenschaft ruht die Bedeutung der Frösche, deren Verbindung mit dem bacchischen Kult allen Lesern der Aristophanischen Ranæ gegenwärtig sein muß, die auf mehreren kleinern Isistafeln mit Wasser und Sumpf-

[1]) Ueber dieses Kreuzer Symb. 4, 468—473. R. Rochelle monum. inéd. p. 231. n. 4. Annali dell' Instit. 1, p. 132—134, abgebildet daselbst tavol. d'aggiunta c. 1. und bei Kreuzer zum 2ten Heft des 4ten Bandes Taf. 8, 19.

[2]) Von diesem sowohl als dem zuvor behandelten Stücke finden sich Abbildungen in den Beigaben zu Bachofen, Mutterrecht. Stuttgart 1859.

[3]) Wie an dem des musée Pourtalès-Gorgier, Panofka t. 40.

[4]) Eine oft wiederkehrende Leuchterbildung. Mus. Gregoriano. 1842. vol. 1. tav. 48, 5.

pflanzen verbunden erscheinen, die der Lycischen Eimutter Leda-Latona im Lycischen Sumpfsee ewig ihre Hymnen singen, die endlich in der Batrachomyomachie ebenso als Peleiaden (von πηλός) erscheinen, wie der gleich ihnen aus der wassergetränkten Sumpferde geformte Peleiade Achilleus. Das Genauere hierüber gebe ich in der Behandlung des Ocnus Symbols, welche den Gegenstand des folgenden Grabbildes ausmacht. Dort wird auch von der Religions-Bedeutung des Sumpfschilfes, von der ihm geweihten Verehrung und seiner Beziehung zu dem weiblichen Naturprincip die Rede sein. An dem aufschießenden Lotus erkennt Isis ihres Brudergemahls Osiris Ehebruch mit Nephthys. Die Joxiden haben die mütterliche Sitte, Schilf und wilden Spargel heilig zu verehren, beibehalten. Sari, der Nilschilf, heißt das Isishaar. Mit langwallendem Haare, gleich Sumpfpflanzen, sind des aus Ehebruch gezeugten Homeros Schenkel bei Heliodor bedeckt. Denn die Sumpfzeugung ist das Bild der regellosen, außerehelichen Geschlechtsmischung, wie der Ackerbau das des cerealisch-ehelichen Lebens.[1] Also die Idee der tellurischen Zeugung aus den Wassern ruht in Schilf und Ente, und darum bilden sie eine passende Begleitung des Ureis, das alles Lebens Keim in sich trägt. Darum theilen sie auch mit ihm die bacchische Mysterienbeziehung, welche die von Sante Bartoli erhaltenen Grabbilder durch die Aufnahme von Nymphen, Schilfbüscheln, Schilfkronen, Sumpfgewässern in der verschiedensten Weise hervorheben. An Sümpfen wird Dionysos vorzugsweise verehrt. In dem lernäischen Sumpfe ist ihm der Phallus errichtet. Ἐν Λίμναις wurde sein Dienst gefeiert, wie der des Osiris zu Saïs. Daher heißt er selbst Λιμναῖος, Προσίμνος in der nächtlichen Feier am Alcyonschen See mit phallischen Gebräuchen.[1] Ihm singen die Frösche bei Aristophanes 210 f. also:

> λιμναῖα κρηνῶν τέκνα
> ξύναυλον ὕμνιον βοὰν
> φθεγξώμεθ', εὔγηρον ἐμὰν ἀοιδάν
> κοάξ, κοάξ,
> ἣν ἀμφὶ Νυσήϊον Διός
> Διόνυσον ἐν Λίμναισιν ἰαχήσαμεν
> ἡνίχ' ὁ κραιπαλόκωμος
> τοῖς ἱεροῖσι χύτροισι
> χωρεῖ κατ' ἐμὸν τέμενος λαῶν ὄχλος.

Enten, Schildkröten, Frösche gehören dem Sumpfe, aus welchem das Schilfrohr als sichtbarer Zeuge der unsichtbaren Kraft emporschießt. Sie weisen alle auf das weibliche Naturprinzip zurück, und verbinden sich daher ganz natürlich

---

[1]) Thucyd. 2, 15 Paus. 2, 37, 5. Clemens Protr. p. 22. Potter. Vergl. Paus. 4, 36, 5; 3, 24, 3; 5, 16, 5 (Narkæa von nar, Wasser; Orthia von ὀρθός gleich Phallus).

mit dem Ei. In dem Sumpfe und seiner hetärischen Zeugung herrscht das Mutterthum der Natur vor. Mütterlich ist der Kult der Ioxiden, mit Isis und Latona der Frosch, mit Aphrodite die Schildkröte, mit der webenden Penelope die Ente verbunden, als deren Namenshieroglyphe (*Πηνέλοψ*) sie auf Vasenbildern, offenbar bacchischen Bezugs, erkannt worden ist. Die männliche Kraft weilt unsichtbar im Sumpfe. Sie ist dem Auge der Menschen verborgen, der nur den mütterlichen Stoff und seine Binsengeburt wahrnimmt. Als *Λιμναῖος* und *Προσύμνος* ist Dionysos arcanus oder *Αἰσυμνήτης*. Denn so heißt der in der Area eingeschlossene Gott von Paträ in Achaia, der unsichtbare, in der feuchten Erdtiefe waltende Herrscher, dessen Larnax nächtlicher Weile in Procession herumgetragen wird, während Knaben und Mädchen sich im Milichus baden.[1] Wie hier Aisymnetes der Artemis Triclaria als deren magna vis et potentia[2] untergeordnet wird, so bei den Arkadern Dionysos-Mystes der großen Mutter Demeter-Corythensis.[3] Auch Mystes ist wie Aisymnetes der verborgene, geheime Gott, der als Träger der Kraft unsichtbar den weiblichen Stoff durchdringt, bis er, des Eies Schale durchbrechend, ans Licht tritt, und den Phallus offenbart. In dieser Natur des Deus arcanus liegt eine besondere Beziehung zu den Mysterien, und dem Geheimniß, das sie beherrscht,[4] und eben deßhalb eignet sich die Hervorhebung der bacchischen Sumpfnatur, wie sie in Enten und Schilf vorliegt, vorzugsweise zur Andeutung empfangener Initiation. Denn daß auch der Karlsruher Grableuchter keine andere Bestimmung hatte, als das Pamfilische Bild und das Münchner Marmorfragment, nämlich die, den Empfang der Weihen und die darin begründete Hoffnung einer glücklichen Zukunft darzustellen, kann nicht bezweifelt werden. Dabei verdient die Uebertragung der bacchischen Symbolik auf alle Theile der Grabausrüstung besondere Beachtung. Je weniger es gestattet war, in Worten der Mysterien zu gedenken, um so mannigfaltiger ist die Wendung, welche ihnen der Kunstausdruck lieh. Nicht nur die Wände und ihre Malereien, nicht nur die Sarkophage und ihre Sculpturen, die Vasen und

---

[1]) Pausan. 7, 20, 1. 3, 24, 3.

[2]) Aen. 1, 666. Venus redt Amor so an: Nate, meæ magnæ vires, mea magna potentia. Er steht zu ihr wie Virbius Hippolytus zu Diana Nemorensis.

[3]) Pausan. 8, 54, 4.

[4]) Das Urweib besitzt das Mysterium, das in ihrem Sohne geoffenbart wird. So steht die stoffliche Mutter Thetis da, von der es Prometheus erkundet, wie die Menschen von Carmenta Fatua, von den Sibyllen, von der Erde. Nemesis, die Einmutter, heißt bei Plutarch de Pythiæ orac. 14 *Μνησινόη*, was wieder aus Unkenntniß des Gedankens geändert worden ist. Sie erscheint darin als die Alles in stillem Sinne bewahrende, schweigsame, aber stets sich erinnernde Mutter, die jedes Geheimniß in sich verschließt. Daher ist das Ohr ihr geweiht, wie man aus Plinius 11, 45, 103 und dem Gemmenbild des Mus. Florent. Gorii 2, 22 mit der Umschrif *MNHMONEYE* ersieht.

ihre Bilder werden zur Hervorhebung der Mysterien, ihrer Symbole und der in ihnen ruhenden bessern Hoffnungen benützt, auch Lampen und Leuchter dienen demselben Zweck, und selbst die Ornamentik, ihre κύματα, Delphine, Eierstäbe, werden von ihm beherrscht. Die Kunst hat einen höhern, religiösen Gehalt, aus dem sie ihre Eingebungen und Motive schöpft, und dem sie ihrerseits alle ihre Bestrebungen wiedmet. Mit der Schönheit verbindet sich der Tiefsinn, und Jedes verleiht dem Andern einen höhern Adel.

An die bisher beschriebenen Eibilder schließen sich einige schon anderwärts bekannt gemachte Vorstellungen an. Auf Taf. 35, 3. 4 theilt Micali ein chiusinisches Bronzefigürchen mit, das er als Proserpina, R. Rochette mon. inéd. p. 335. n. 4. als Kora, und nach der Strahlenkrone als entschieden mystischer Beziehung auffaßt, in dem ich aber nur die Darstellung einer Initiirten erkenne. Beide Hände halten je ein Ei. Ein ebenfalls chiusinisches Sculpturfragment zeigt eine weibliche Figur, in der Rechten den Stab, die Ferula, in der erhobenen Linken das Ei. Tafel 58, 3. Auch die Figur auf T. 32, 2 ist wohl eine Eiträgerinn. Einen weitern Beitrag liefert das Etrusco Museo Chiusino. dai suoi posessori pubblicato con aggiunta di alcuni ragionamenti del Prof. Domenico Valeriani e con brevi esposizioni del Cav. F. Inghirami. Poligraphia Fiesolana 1833. Die Figur der Tafel XI. hält in der erhobenen Rechten ein Ei. Das Strahlenhalsband bestätigt den mystischen Charakter. — Hieran reihen sich zwei in den Publikationen des Instituts mitgetheilte Monumente, das Vasenbild eines volcentischen Balsamarium, Annali Vol. 22. tav. d'agg. 4, und die Sculptur des Sarkophags von St. Chiara in Neapel, dessen Abbildung, schon von Montfaucon Iter Ital. p. 314 mitgetheilt, in den Monumenti. III. t. XL. A. mit größerer Genauigkeit wiederholt ist. Ich erlaube mir, zu den von E. Braun (22, p. 217—222) und Welker (14, 32—37) gegebenen Erklärungen einige ergänzende Bemerkungen hinzuzufügen. Die Beziehung des Vasenbildes von Vulci auf den von Tzetzes zu Lycophr. V. 212 mitgetheilten Mythus von der Eigeburt des Lesbischen Dionysos-Ἐνόρχης, des phallischen Gottes, der an dem tellurischen Sumpfmann Polymnos (Prosymnos, Polysymnos) seine Kraft versucht (Clemens Protr. p. 22), weil er ihm den Weg zu seiner Hadesfahrt gewiesen, scheint mir völlig willkührlich. Das aber läugne ich nicht, daß der Grundgedanke des Bildes in dem Mythus von Enorches-Dionysos wiederkehrt. Aus dem dunkeln Grunde des Eis wird wie aus dem finstern Mutterleib der Gott der männlichen Kraft, der phallische Dionysos, der in dem lernäischen Sumpfsee den ersten Phallus errichtet, ans Licht geboren. Wir haben hier Dionysos selbst als ὠογενής, wie nach orphischer Lehre aus dem stofflichen Urei ein männlicher Gott, bald Phanes, bald Metis, bald Ericapäus, bald ἁβρὸς

Ἔρως, bald Protogonos genannt, ans Licht tritt.[1]) Als seine Eltern werden Θυέστης und Δαῖτα genannt. Was das Ei einheitlich und ungesondert in sich schließt, die männliche und die weibliche Seite der Naturkraft, das hat der Mythus zu zwei Personen verschiedenen Geschlechts auseinander gelegt. Das Symbol zeigt sie verbunden, der Mythus ist genöthigt, sie getrennt darzustellen. In diesem Sinne ist das Ei hermaphroditisch, wie es denn zu seiner Entstehung auch beider Geschlechter Mitwirkung verlangt. Nach ägyptischem Mythus mischen sich Osiris und Isis schon in Rhea's dunkelm Mutterleibe, aus ihrer Verbindung geht Horus als Protogonus hervor.[2]) Hier ist Rhea's Mutterleib, was dort das Ei, die Totalität der Kraft in der Vereinigung beider Potenzen, quod aliter generare non possit, nisi haberet vim sexus utriusque, wie mit bestimmter Beziehung auf Orpheus Lactantius J. 4, 8, 4 den Gedanken ausspricht. Statt Isis und Osiris giebt der Mythus des Enorches Daita und Thyest. Die Namen sind sprechend: Δαῖτα die Nahrungspendende, allen ihren Kindern gleich zutheilende Urmutter, die Eifrau Nemesis, wie Dionysos Isodaites; Θυέστης, der gewaltsam zerstörende, alles Leben verfolgende typhonische Gott. Wir haben wieder die Doppelfarbe Weiß und Schwarz, jene unter dem Bilde der guten, barmherzigen Mutter, der Bona Dea, der Aphrodite ἐλεήμων, deren Liebe zu der Creatur nicht nur in der Geburt und der Ernährung, sondern auch in der Wiederaufnahme nach dem Tode sich kund giebt, — diese in Gestalt des Mannes, dessen Kraft die doppelte Seite der Erzeugung und der Wiederzerstörung in sich schließt, wie Hipponoos-Bellerophontes oder Laophontes, und mit dessen Einwirkung auf den weiblichen Stoff die Herrschaft des Todes beginnt. Das ist die Grundidee des Mythus von Enorches Geburt aus dem Ei, und diese Idee kehrt als allgemein Dionysische bildlich auf dem Vulcentischen Gefäß wieder. Ihr ganz bacchischer Gehalt läßt mich nicht zweifeln, daß auch das Vulcenter Gefäß dem Kreise bacchischer Initiationsvasen beizuzählen ist, und in der Werdelust des Protogonos die dem sterblichen Leibe entsteigende Seele, wie es die Mysterienlehre verhieß, darstellt. Das Vasenbild giebt den Inhalt der orphisch-bacchischen Lehre in besonders beachtenswerther Weise wieder.[3]) Braun hebt den Umstand

---

[1]) *Ἐξανέφηνε θεοῖσιν ὥραν κάλλιστον ἰδέσθαι, ὃν δὴ νῦν καλέουσι Φάνητά τε καὶ Διόνυσον.* Orpheus bei Macrob. Sat. 1, 18. Proclus in Timæum p. 307. 324. Schneider.

[2]) Plutarch. Is. et Os. 12.

[3]) Vor dem Ei, das den Knaben verschließt, steht in tiefe Betrachtung versunken eine weibliche Gestalt. Damit ist ein Gemmenbild, welches Gori im Mus. Florent. 2, 100. mittheilt, zu vergleichen. Die trauernde Figur richtet die tiefste Aufmerksamkeit auf einen Gegenstand, den sie in ihrer Rechten hält, und welchen sie forschenden Blicks betrachtet. Es scheint ein Ei, das zu dem calathus, den sprossenden Aehren, dem Thyrsus vollkommen paßt.

hervor, daß der von ihm sog. Enorches ganz von dem Eidotter, dem vitellum ovi, umschlossen dargestellt ist. Dieß stimmt mit der Ansicht überein, die in dem Dotter die Kraft des Samens, mithin den eigentlichen Sitz des Lebens erkennt. Klearch (bei Suidas und Photius v. Νεοττός) ἐν τῷ περὶ ᾠῶν (so ist wahrscheinlich statt οἴνων zu lesen), widersetzt sich dieser Ansicht, und erklärt umgekehrt das Weiße für σπέρμα, den Dotter (νεοττὸς, ὠχρόν) für περίττωμα τοῦ σπέρματος oder luteum seminis; allein er stellt die von ihm bekämpfte Meinung zugleich als die ursprüngliche dar, und diese liegt auch dem obenerwähnten Traumgesicht zu Grunde; denn der Traumdeuter sieht in dem Dotter das Gold, in der weißen Flüssigkeit das Silber, in der Eischale das den Schatz bergende Erzgefäß. Ja νεοσσός vereinigt in sich beide Bedeutungen. Es bezeichnet zugleich den Dotter und die junge Geburt, gerade wie diese beiden auf unserm Vasenbilde einheitlich dargestellt sind. Bei Euripides sagt Helena 256: γυνὴ γὰρ οὔθ' Ἑλληνὶς οὔτε βαρβαρος — τεῦχος νεοσσῶν λευκὸν ἐκλοχεύεται, — ἐν ᾧ με Λήδαν φασιν ἐκ Διὸς τεκεῖν. Auch hier erscheint der Dotter des weißen Eis als der eigentliche Sitz der Geburt.

3.

Der Sarkophag von Santa Chiara, zu dem ich mich nun wende, zeigt uns Protesilaus, das Erstlingsopfer des Troischen Krieges, durch Laodamieus Liebe für drei Stunden aus dem Schattenreiche erlöst, aber durch den Führer der Abgeschiedenen, den Vermittler der obern und der untern Welt, nach unerbittlichem Gesetz schnell wieder dahin zurückgeleitet. Die Idee dieses Mythus entspricht vollkommen der bacchischen Weltanschauung. Der schnelle Wechsel von Leben und Tod, die ewige Folge von Werden und Vergehn, die Verbindung von Weiß und Schwarz als Grundgesetz aller stofflichen Schöpfung treten in Protesilaus Schicksal auf besonders ergreifende Weise hervor. In der Blüthe der Kraft, am Beginn einer Laufbahn, die der Lorbeern viele zu verheißen scheint, sieht der Held sich durch schnellen Tod um das zwiefache Glück der Liebe und des Ruhms gebracht. Eines solchen Lebens Bild ist jene kurze Dauer des Wiedersehens, in welcher die höchste Wonne und der höchste Schmerz so rasch aufeinander folgen. Kaum angelangt, scheidet der Jüngling wieder, und was Laodamia in Wirklichkeit und für immer zu besitzen wähnte, steht nur noch als wesenlose Traumgestalt, vom Leichentuch umhüllt, vor ihrem Lager. So sehen wir Protesilaus auf dem Sarkophage, den Winkelmann, mon. ined. Tafel 123 und Visconti, Mus. Pio-Clement. 5, 18 mittheilen. Auch auf der Todtenkiste von St. Chiara ist er zugleich als lebensvoller Jüngling und als entseelter Schatten vor Augen geführt,

ja beide Bildungen sind sich so nahe gerückt, daß das in der Mitte liegende Dasein selbst zu der Flüchtigkeit und Ungreifbarkeit einer Traumerscheinung aufgelöst und das Pindarische τί δέ τις; τί δ᾽ οὔ τις; σκιᾶς ὄναρ ἄνθρωπος bildlich ausgesprochen zu sein scheint. In Protesilaus erscheint das Dasein als flüchtiger Traum, der Tod als dauernde Wirklichkeit, und beides, Schatten und Licht, in ebenso schnellem, als oft wiederholtem Wechsel. Wir haben also hier zum Mythus entwickelt, was das doppelfarbige Ei im Symbole einheitlich darstellt, und ebendarin liegt die Rechtfertigung der Verbindung beider auf unserm Monumente. Die Abbildung Montfaucons ist gerade in diesem wichtigen Punkte mangelhaft, die der Monumenti vollkommen bestimmt. Das Ei erscheint hier recht bezeichnend auf der linken Hand der ersten weiblichen Figur aus Laodamiens Umgebung. In der Mitte zwischen beiden Gruppen, der Lebenden und dem rückkehrenden Todten, verkündet das Ei seine Doppelnatur, welche die Licht- und die Schattenseite der irdischen Schöpfung verbindend umschließt. Sonne und Mond, deren Bilder zu beiden Seiten die Darstellung einschließen, bringen in anderer Form denselben Gedanken vor die Seele. Wie Tod und Leben, so wechseln Tag und Nacht. Der Sonne Untergang überliefert dem Mond das von jener verlassene Reich. Ewig getrennt, sind sie doch in unlöslichem Vereine, und wie Laodamia nach dem Gatten sich sehnt, dem sie auch in die Unterwelt zu folgen entschlossen ist, so irrt der Mond ewig der Sonne nach, von deren Licht er all seinen Glanz zu borgen angewiesen ist. Auf dem vaticanischen Sarkophage, der in Anordnung des Ganzen, Ausdruck und Energie des Einzelnen den Neapolitanischen übertrifft, fehlt das Ei. Statt seiner erscheint das Rad, und zwar an der Stelle, welche durch Protesilaus Ueberlieferung an Charon die Beendigung der Laufbahn des Helden bezeichnet. Ich unterlasse es, die mancherlei Anwendungen dieses Symbols, das schon im Alterthum schriftstellerische Bearbeitung hervorrief, hier zu sammeln. Die Bedeutung ist stets dieselbe. In dem Rade wird das Gesetz der tellurischen Schöpfung, die ewige Bewegung zwischen denselben Polen, und die unerreichbare Schnelligkeit derselben angeschaut:

Des Rades Drehen bringt die eine Felche erst
Und wechselsweise nun die andere auch hinauf.

Wie genau verbindet sich also das Symbol des Rades mit Protesilaus' Mythus, wie nahe kömmt es in seiner Bedeutung dem bacchischen doppelfarbigen Ei.[1] Zeigt uns dieses das Gesetz der Schöpfung in der Materie verschlossen,

[1] Die volubiles rotulæ unter den bacchischen Symbolen Arnob. 5, 19. nach Clemens Protr. p. 15. Potter, und Euseb. Pr. Ev. 2, 3.

so erscheint es im Rade herausgetreten in die sichtbare Welt und sie beherrschend: dort das Gesetz des Wechsels als solches, hier der Wechsel selbst in seiner Erscheinung. Gleiche Bedeutung hat der Discus, der von kräftiger und geübter Hand geworfen, schnell über die Ebene dahinrollt. Darum kann seine Verbindung mit dem Lotus durch eine Kette, wie sie die Grabfunde von Präneste zu Tage förderten, nicht überraschen. Der Lotus, das Bild der Schöpfung aus den Wassern der Erde, die Sumpflilie, die dem ersten Sonnenstrahle ihren Kelch öffnet, mit dem letzten gleich Helios selbst in die feuchte Tiefe untertaucht, schließt sich der Bedeutung des Discus an, und die verbindende Kette, die auch sonst im Kulte der großen Naturmutter Isis erwähnt wird,[1]) zeigt uns den unauflöslichen Zusammenhang der tellurischen Welt mit dem Gesetze der Bewegung und des Wechsels, wie ihn die Osiris- und die Bacchus-Religion gleichmäßig in sich tragen. Wird schon durch diese Bemerkungen die bacchische Beziehung des Protesilaus-Sarkophags nahe gelegt, so erscheint sie in andern Einzelnheiten des vaticanischen Sarkophags zur Gewißheit erhoben. Das Sacellum, welches über Laodamiens Lager sich erhebt, die Maske, welche darin aufgestellt ist, der doppelte Thyrsus, welcher gekreuzt dahinter hervorschaut, lassen keinen Zweifel, und geben auch dem Ei des Werkes von St. Chiara seinen bestimmten bacchischen Charakter. Laodamia wird selbst zur Bacchantinn, als welche sie auch im Mythus erscheint. Philostrat der Aeltere streut in die Beschreibung des Gemäldes Anthia (Im. 2, 9) die Bemerkung ein: *Ἄπεισι δὲ, οὐχ, ὥσπερ ἡ τοῦ Πρωτεσίλεω καταστεφθεῖσα οἷς ἐβάκχευσεν.* Also simulato numime Bacchi (Serv. Aen. 6. 517; 7, 385) sucht Laodamia sich zu tödten. Unfähig, den Schmerz der erneuten Trennung zu tragen, findet sie in den Flammen des Scheiterhaufens ihren Tod.[2])

Illic quidquid ero, semper tua dicar imago,
Traiicit et fati litora magnus amor.[3])

Die Liebe zu dem Manne ist Dionysisches Gebot, der Männlichkeit sich hinzugeben, die Forderung, welche der phallisch gebildete Gott an die Frauen stellt. Der amazonischen Enthaltsamkeit macht Bacchus ein Ende. Den männerfeindlichen Sinn verkehrt er zu Männerliebe. Im Taumel sinnlicher Lust reißt er das Mädchen fort. Bisher züchtig, enthaltsam, amazonischem Leben ergeben, durchschwärmen jetzt die Minyaden,[4]) von Dionysos Herrlichkeit geblendet, Wälder

---

[1]) Apulei. met. 11, p. 258. Meo monitu sacerdos, in ipso procinctu pompæ, roseam manu dextra sistro cohærentem gestabit coronam.

[2]) Hygin. f. 103. 104.

[3]) Propert. 1, 19, 11.

[4]) Plut. Qu. gr. 38. Aelian V. H. 3, 42.

und Gebirge. Ruhelos, wie Jo von Heras Bremse gestochen, feiern sie in Hain und Feld die Orgien des Gottes, dessen Anblick ihr innerstes Wesen erregend ergriffen hat. Mit dem amazonischen Speere und Bogen vertauschen sie den Thyrsus, der zeugenden Männlichkeit sprechendes Bild, ihre Waffe zugleich und ihr Hochzeitssymbol. Aus kriegerischen männerfeindlichen Mädchen werden sie zeugungslustige Bacchen. Dem Gotte erst feindlich entgegenstehend, ihn bekämpfend, treten sie nunmehr in sein Gefolge, und zeigen für die Verbreitung seines sinnlich erregenden Kultes dieselbe Tapferkeit, welche früher der Bekämpfung desselben galt. Die Dienerinnen der keuschen Mondgöttin werden des phallischen Gottes orgiastische Heldenschaar. Sie sind es, die im Feld und Hause zu der Verbreitung des bacchischen Kults das meiste beitragen. Sie nehmen daher auch in der bacchischen Religion eine hervorragende Stelle ein. Frauencollegia sind es, die seinem Kult vorstehen, wie die 16 elischen Matronen.[1] Dem amazonisch-keuschen folgt das sinnlich erregte Dionysische Frauenleben, dem nüchternen Milch- und Honigopfer der alten Zeit, der sinnlich berauschende Weindienst, den Gottheiten der alten Zucht und Nüchternheit ein verhaßter Greuel. Was das Mädchen floh, das sucht es jetzt. Was seinen Abscheu erregte, das steigert jetzt die erwachte Lust zum höchsten sinnlichen Taumel. Das ganze Leben nimmt eine andere Gestalt an. Die Elischen und Argivischen Weiber singen dem Gott der Männlichkeit, der den befruchtenden Stierfuß trägt, Hymnen, er solle auftauchen aus den Wogen des Meeres und sie begatten.[2] Was früher verhüllt war, wird jetzt überall in sinnlicher Nacktheit der Verehrung aufgestellt. Fascino territoria cuncta florescunt.[3] Eine ähnliche Umgestaltung hat die Welt nie erfahren, wie die, welche mit der allgemeinen Verbreitung des Bacchusdienstes verknüpft war. Tiefer hat keine in das Leben der alten Welt eingegriffen, als diese ganz in Zeugungslust und sinnlicher Erregung aufgehende Emancipation des stofflich geschlechtlichen Lebens. Unwiderstehlicher ist keine zur Herrschaft gelangt. Vom äußersten Ost bis zum äußersten West errichtete sie ihre Herrschaft, mit Tanz und Thyrsus alle Völker, Religionen, Sitten überwindend, umgestaltend, in sich aufnehmend, dem Phallus der stofflichen Kraft unterordnend. Ein gleiches Uebergewicht erlangte sie in der Mythologie. Wie

[1] Pausan. 5, 16; 6, 24, 8.

[2] Plut. Qu. gr. 36. Is. et Os. 35.

[3] Arnob. 5, 28. Mysteria quibus in Liberi honorem patris ithyphallos subrigit Græcia, et simulacris virilium fascinorum territoria cuncta florescunt. 29: totam interrogat Græciam, quid sibi velint hi phalli, quos per rura, per oppida mos subrigit et veneratur antiquus. Die Zusammenstellung der an Häusern und Mauern noch vorhandenen würde eine beachtenswerthe Bestätigung liefern. Man lese die Capitel 18—30 im Zusammenhang.

nun alle Kulte mit dem Dionysischen in nähere oder entferntere Beziehung treten, und ein allgemeines Streben derselben sich kundgiebt, ihren hergebrachten Sinn mit der Grundidee und der Richtung der bacchischen Religion in Harmonie zu setzen, so ist auch allen Mythen eine bacchische Beziehung beigelegt und eine Stelle im bacchischen Religionssysteme angewiesen worden: eine Aufgabe, deren Lösung dadurch erleichtert wurde, daß alle Religionen des Alterthums mit der bacchischen die Stofflichkeit der Grundlage theilen, und von ihr nur in dem Grade der Ausbildung, oder in jenem metaphysischer Vergeistigung und Läuterung sich unterscheiden, wie der Apollinische Lichtdienst.[1] Für diesen Eintritt der alten Mythenwelt in den Dienst der bacchischen Religion bieten die Protesilaus Sarkophage, bei deren Betrachtung wir stehen, ein sehr belehrendes Beispiel. Mag auch Iolaus-Protesilaus von Hause aus keine Dionysische Bedeutung haben, so hat er diese doch in jenen Grabvorstellungen erhalten. Ist Laodamiens Schmerz, Sehnsucht und erneute Trauer ursprünglich ohne Einfluß bacchischer Vorstellungen gedichtet worden: auf jenen Grabbildern erscheint sie in bacchischer Haltung, von bacchischer Sehnsucht nach der Wiederholung der männlichen Umarmung, ihrer ebenso flüchtigen als hohen Wonne, verzehrt. Masken und Thyrsus auf dem einen, das Ei auf dem andern Sarkophage versinnbilden diese Aufnahme in den bacchischen Kreis. Aus solcher Verbindung ist alsdann jener Zug des Mythus, den Philostrat andeutet, hervorgegangen. Laodamia wird zur Bacchantin, die simulato numine Bacchi ihre Umgebung über die Absicht des Todes zu täuschen sucht. Ja in einer andern Version erscheint die Maske zu Protesilaus Bild umgestaltet, Laodamia als Verehrerinn ihres Gemahls, statt der Wirklichkeit ein Simulacrum umfassend, deßhalb der Religionsentweihung und des Ehebruchs verdächtig, und von dem Vater Acast zur Strafe gezogen. So erzählt Hygin. f. 104[2]) das Ende der unglücklichen Gattinn, welche dem Alterthum als das Vorbild treuer, den Tod besiegender Frauenliebe erschien. Wie fremdartig reiht sich der Verdacht des Ehebruchs dem ganzen Mythus an. Wie sehr bedarf er einer besonderen Veranlassung. Worin diese liegt, ist mir nicht zweifelhaft. Sie wurzelt in der bacchischen Verbindung, in welche Laodamia eintrat. Die Dichtung von der Anfertigung und Verehrung eines æneum simulacrum ist aus der bacchischen Maske und aus der Aufnahme des ganzen Mythus in den bacchischen Kreis hervorgegangen, und demselben Zusammenhang verdankt auch der Acastus-Tochter Didonischer Feuertod in den

---

[1]) Macrob. Sat. 1, 18. In sacris enim hæc religiosi arcani observatio tenetur, ut sol, cum in supero, id est in diurno hemisphærio est, Apollo vocitetur, cum in infero, id est nocturno, Dionysus, qui est Liber pater, habeatur.

[2]) Ovid Her. 13. Serv. Aen. 6, 447.

reinigenden Flammen der Dionysischen Pyra ihre Entstehung. Zu ähnlicher Erweiterung des ursprünglichen Mythus hätte auch das Ei des Sarkophages von St. Chiara Veranlassung werden können. Es ist nicht geschehen. In den erhaltenen Traditionen, zu welchen auch Tzetzes Chil. 1, 52, Lucian M. D. 23, Scholia Arist. T. I. p. 288 Jebb. gehören, geschieht des Eis keine Erwähnung. Es hat also nur als bacchisches Symbol in dem Grabe seine Aufnahme gefunden, in dem Mythus selbst spielt es keine Rolle. Seine Bedeutung wird dadurch erhöht. Es ruft den Mysteriengedanken in seinem ganzen Umfange vor die Seele, und hält dem Schmerze, den des Lebens flüchtiges Trugbild in Laodamiens Seele erzeugt, den Trost der höhern Hoffnung, den der Sterbliche aus der Initiation schöpft, das Ovidische (Her. 13, 155) crede mihi, plus est, quam quod videatur imago, beruhigend entgegen. Wie erhebend ist dieser Gegensatz. Das stoffliche Leben ist nur Schein und Trug, Tod seine Bestimmung, Schmerz und Verzweiflung das Loos dessen, der sich seinem Zauber hingiebt. Wie ein flüchtiges Traumbild zieht es vorüber, wie eine Maske wird es heute von dem, morgen von jenem getragen,[1]) dem höchsten Genuß folgt noch viel größerer Schmerz. Wer sich nach ihm umschaut, hat es schon wieder verloren, wie Orpheus selbst seine Euridice;[2]) eine Maske betet Laodamia an. Während so die Versinkung in der Sinnenwelt nur Täuschung und Verzweiflung zurückläßt, erheben die Initia und das Ei, das ihren Empfang anzeigt, den Geist aus der Welt des Werdens und Vergehens in die höhere des Seins, welche die Weihe verheißt. Gehoben ist jetzt die Schwermuth, welche die Betrachtung der stofflichen Vergänglichkeit erzeugt, der hingegeben Bellerophontes in der Aleischen Flur einsame Pfade wandelt, aufgelöst der Schmerz, der den Trugbildern der Sinnenwelt folgt. Denn das Ei giebt die Gewißheit, daß über der stets dem Tode zueilenden Welt eine ewige besteht, zu welcher der Initiirte, von des Stoffes Schlacken gereinigt, sich als beschwingte Seele erheben wird. Jetzt dient aller Nachdruck, welcher auf die Täuschung der stofflichen Erscheinung gelegt wird, gerade dazu, die Wohlthat der Initiation und ihrer bessern Hoffnung nur um so nachdrücklicher hervorzuheben. Diese Bestimmung hat Laodamias Darstellung auf unsern Sarkophagen. Wenn sie den raschen Schwung des Werdens und Vergehens so eindringlich vor Augen stellen, so geschieht das nicht, um das traurige Todesloos durch Hinweisung auf jenes hoc idem magni perpessi

---

[1]) Unter den Terracotten von Tarsus in Cilicien, jetzt im Louvre, findet sich eine große Anzahl kleiner Masken aus gebrannter Erde, welche wir alle als Carrikatur-Fratzen bezeichnen können. Ihr bacchischer Bezug ist nicht zweifelhaft.

[2]) Worüber Plato im Sympos. p. 179 sagt, die Götter hätten des Oeagrus Sohn nur die Erscheinung der Frau gezeigt, nicht sie selbst ihm gegeben.

sunt reges,[1]) noch trauriger zu machen. Vielmehr soll dadurch das Glück und die Nothwendigkeit der Initiation um so mächtiger hervorgehoben werden; die Erinnerung an den Untergang des rein stofflichen Lebens erscheint als Warnung vor hoffnungsloser Hingabe an den Trug der Sinne. Dieser Gedanke ist auf vielen Initiationsvasen erkennbar. Er zeigt uns die Dionysische Religion in ihrem höhern Gehalt, welcher die Sinnlichkeit, der auch sie ihren Ursprung verdankt, überwunden hat. Er weist das ewig vergebliche Arbeiten der sich selbst verzehrenden Naturkraft einer tiefern Stufe des Lebens zu, und eröffnet den Blick in eine höhere Region, wo das Trugbild zur Wahrheit, der Wechsel zur Dauer, die Unruhe und stete Bewegung zur Ruhe des Seins erhoben wird. Das vergebliche Arbeiten, wie es die Danaïden, wie es Ocnus, wie es Sisyphus obliegt, ist der im Stoffe Untergehenden, nicht Eingeweihten Loos,[2]) eine Strafe ihres dem sinnlichen Truge hingegebenen, vergebenen und hoffnungslosen Lebens, dem die Eingeweihten nicht verfallen. Diesen ist ein wechselloses höheres Dasein beschieden, in welchem sie von der Arbeit ausruhen. In dem Pamfilischen Grabe ist auch Ocnus dargestellt, aber nicht das Seil flechtend, sondern ruhend im Abendfrieden einer stillen Landschaft. „Denn der Gott war sein Führer." Der Schleier, der sein Haupt umgiebt, bezeugt die empfangene Initiation. Diese aber hat ihn jener Schaar gesellt, die nun unter den Sternen ein ewig seeliges Leben genießt. Der Trug bleibt in der niedern Sinnenwelt zurück, in der Alles, was ein Tag webt, von der folgenden Nacht wieder aufgelöst wird, in der Alles nur Schein ist, und Weiß stets in Schwarz, ein Geschlecht stets in das andere[3]) verkehrt wird. Ihr gehören die Apaturia, das Dionysische Fest des Truges, dessen Ursprung auf jenen Sieg zurückgeführt wird, den Melanthus über Xanthus, der Schwarze über den Weißen davontrug, indem er ihm sagte, der Mann mit dem schwarzen Ziegenfelle (Dionysos *Μελαναίγις*) stehe hinter ihm.[4]). Bei Nonnus Dionys. 24, 234—330 singt der Lesbier Leukos beim Festmahle des triumphirenden Bacchus ein Lied, wie Aphrodite, von den Cha-

---

[1]) Plutarch. Consol. ad Apoll. Ferner Cardinali, Iscriz. Veliterne Nr. 59, p. 122. namque dolor tali non nunc tibi (contigit uni) — Hæc idem et magnis regibus (hora tulit), und eine Inschrift von St. Maria in Trastevere bei R. Rochelle, mon. 105, n. 4.

[2]) Pausan. Phocic. 31, 2. *Τῶν μὴ μεμυημένων*, welches Polygnot über die Bilder der Danaïden schrieb.

[3]) Serv. Aen. 6, 448.

[4]) Die Angabe der Zeugnisse bei Kreuzer Symb. 4, 152. Gerhards Erklärung als *ὁμοπατούρια* nicht von *ἀπάτη* (Mythol. §. 452, 6.) kann ich nicht theilen, obwohl der bürgerlich-politische Sinn des Festes nach Herod. 1, 147 außer Zweifel ist. Aber diese Beziehung auf die Gemeinde und den Eintritt der heranwachsenden Jugend in dieselbe schließt sich an den im Text entwickelten Religionsgedanken ganz natürlich an.

riten unterstützt, an den Webstuhl tritt und ein Gewand webt, das aus gröbern Fäden besteht als das feinere der Pallas Athene. Das ist jenes Trugkleid der wilden Erdzeugung, nach welchem die Urmutter zu Phanagoria selbst Ἀπάτουρος heißt. Durch Trug weiß sie die Giganten in den Untergang zu führen. [1]) Den Faden des Todes flicht sie hinein in das rauhe Gewebe des stofflichen Leibes, als die älteste der Moiren, wie zu Athen die hermenartig gebildete Aphrodite ἐν κήποις genannt wurde, die große Adrasteia Ananke, die Amme des Menschengeschlechts. [2]) Durch den Todesfaden wird das Gewebe des Leibes ein Truggewand, die Götter des stofflichen Lebens, welche die Seele mit einem solchen Kleide umgeben, werden Apaturii, täuschende Götter, so Aphrodite, so ihre Kraft, der männliche Dionysos. [3]) Durch Hinterlist führen sie den Tod herbei, durch Trug gelangen sie zum Siege, wie denn die Apaturia stets als Siegesfeste dargestellt werden. Täuschend durch sein herrliches Aeußere ist doch der leibliche Stoff mit Gift getränkt, wie Dejanira's Gewand, das der Schmerzen unbekannte Fülle in sich schließt. Als Gewand wird der Leib in den Mysterien dargestellt, wie bei Plato die Erde die letzte Hülle, die Steinigung ein Steingewand heißt. Darum spielen auch die verhüllten Mantelfiguren auf den bacchischen Initiationsvasen eine so hervorragende Rolle. Aber dem Eingeweihten wird das Unterliegen selbst zum Siege. Trug, Täuschung, vergebenes zweckloses Dasein ist der Profanen Antheil. Sie, die der Sinnenwelt als höchstem und einzigem Dasein sich hingeben, finden darin ihren Untergang, wie Narciß, der sich in seines Körpers Betrachtung versenkt. Höher ist die Hoffnung der Eingeweihten. Sie wissen, daß alles Leibliche nur ein Spiegelbild, daß es nur eine Maske ist, die kurze Zeit getragen wird. Sie kennen der Seele höhere Bestimmung, und betrachten den Tod als eine Befreiung von dem groben Gewande des Leibes, das abgeworfen werden muß, um durch das feinere, das Pallas Athene gewoben, ersetzt zu werden. Spiegel und Maske werden ihnen nun Sinnbilder der höhern Bestimmung. Als Zeichen empfangener Weihe erscheinen sie auf vielen Sarkophagen und Grabvasen. Die Apaturien selbst sind nun ein Fest der Freude, der Erlösung, des Sieges im Unterliegen. Xanthus, von Melanthus überlistet, ist der zur Göttlichkeit im Lichtreiche durchgedrungene Initiirte. Der Verstorbene ist nun ein einfaches, unvermischtes, und ganz reines Wesen geworden, ein Wesen, das vom Körper wie von einer färbenden Materie

---

[1]) Strabo 11, p. 495.

[2]) Hymn. Orph. 55, 3. Damasc. Princ. p. 380—384. Paus. 1, 19, 2. Plin. 36, 4, 3. Petron. Satyr. 128.

[3]) Orph. H. 55, 7. Paus. Corinth. 23, 8.

befreit ist. „Weiß ist dem Färber unnachahmlich, von schwarz dagegen läßt sich wie vom Purpur sagen: O trügerische Kleider, o trügerische Farben.“ [1]) Dieselbe Beziehung schließt Laodamiens schmerzensvolles Loos in sich. Alle Täuschung, welche die betrügerische Sinnenwelt in sich schließt, ist über sie gekommen. Allen Jammer, den die Hingabe an den Trug des Stoffes zurückläßt, hat sie getragen. Aber nun bedient sie sich selbst der Täuschung, um durch das läuternde Feuer zu einem höhern, truglosen Dasein durchzudringen. [2]) Zu diesem befähigt sie die Hingabe an den bacchischen Dienst, dessen Kult sie folgt. Alle diese Züge hat ihr Mythus, wie er auf unsern Sarkophagen dargestellt ist, in sich aufgenommen. Der Trug der Sinnenwelt, die Ueberwindung desselben durch den höhern Bestandtheil der Mysterien; die Verzweifelung, die aus jenem, die bessere Hoffnung, die aus diesem folgt; die Verehrung des Stoffes als verbrecherische Abgötterei, deren sie Acast beschuldigt, der Feuertod als reinigender Uebergang aus der niedern, groben Welt des trügerischen Stoffes in die höhere, welche der zur Sonnenmacht verklärte Dionysos bewohnt: das ist der doppelte Gehalt eines Mythus, der zu den schönsten Mysterienbildern gezählt werden muß. Die Verbindung, in welche er mit dem Ei gebracht wird, sichert diesem Symbol seine ganze hohe Bedeutung. Alles, was jener Mythus darstellt, liegt auch in dem Ei. Wir können die Protesilaus-Darstellung als eine Erläuterung des Eis bezeichnen. Der Mythus ist die Exegese des Symbols. Er entrollt in einer Reihe äußerlich verbundener Handlungen, was jenes einheitlich in sich trägt. Dem discursiven philosophischen Vortrage gleicht er in so fern, als er, wie dieser, den Gedanken in eine Reihe zusammenhängender Bilder zerlegt, und dann dem Beschauer überläßt, aus ihrer Verbindung den letzten Schluß zu ziehen. Die Combinirung des Symbols mit dem erläuternden Mythus ist eine sehr bemerkenswerthe Erscheinung. Genügte dem Pamfilischen Grabbilde das Symbol für sich, so schien auf dem Sarkophage die unterstützende Beigabe des Mythus zweckmäßig. In dieser Vereinigung findet es die Garantie seiner Fortdauer. Durch den Mythus gelangt die alte Würde der orphischen Symbolik wieder zu Bedeutung. Den Inhalt der Mysterienlehre in Worten darzulegen, wäre Frevel gegen das oberste Gesetz, ihn durch Mythen darzustellen, ist der einzig erlaubte Weg. Darin wurzelt die Benützung des Mythenschatzes als Gräbersprache. Während die Inschriften in der Regel nur zu untergeordneten

---

[1]) Plut. Qu. r. 23.

[2]) Bei Plutarch Qu. r. 10. sagt Varro von den Söhnen, daß sie sich auf den Gräbern der Eltern, wie in Tempeln bei Verehrung der Götter umdrehen, und, wenn sie bei Verbrennung der Eltern das erste Bein finden, behaupten, der Verstorbene sei nun ein Gott geworden.

Angaben benützt werden,[1]) sind die höhern Gedanken, welche Tod und Grab erwecken, in Mythenform mit Hülfe der Kunst zur Darstellung gekommen. Mehr und mehr wird das reine Symbol in den Hintergrund gedrängt. Der Mythus gelangt zu unbestrittener Herrschaft. Allmählig tritt die ganze Mythenwelt der Alten in ihre Gräber ein. Es bereitet sich ein Schauspiel, das die höchste Aufmerksamkeit verdient. Derselbe Mythenschatz, in welchem die alte Welt die frühesten Erinnerungen ihrer Geschichte, die ganze Summe ihrer physischen Kenntnisse, das Gedächtniß früherer Schöpfungsperioden und gewaltigen Erdwandlungen niedergelegt hatte,[2]) derselbe wird nun zur Darstellung religiöser Wahrheiten, zur Veranschaulichung großer Naturgesetze, zum Ausdruck ethischer und moralischer Wahrheiten, und zur Erregung trostreicher Ahnungen, die über die traurige Grenze des stofflichen Fatum hinausführen. Der Inhalt der Mysterien in seiner doppelten physischen und metaphysischen Bedeutung wird im Gewande der Mythenbilder dem Beschauer vor die Seele geführt. Ist durch die anthropomorphische Gestaltung des Göttlichen der Himmel auf die Erde herabgestiegen, so wird jetzt durch den Eintritt der Mythen in das Mysterium die Erde wieder zum Himmel, das Menschliche wieder zum Göttlichen zurückgeführt, und in den Schicksalen der Heroen die Trefflichkeit und Tugend als der einzige Weg zur Ueberwindung der Materie und zum endlichen Lohne der Unsterblichkeit dargestellt. Der Mythus, der als Glaube nicht mehr galt, erhält durch seine Verbindung mit Mysterium und Grab wieder das höchste Ansehen. Der alte einfache symbolische Glaube, wie ihn Orpheus und die großen Religionslehrer der frühesten Zeit theils geschaffen, theils überliefert erhalten, kömmt im Grabmythus zur Auferstehung in anderer Gestalt. Neue Symbole und neue Mythen erschafft die spätere Zeit keine. Dazu fehlt ihr die Jugendfrische der ersten Existenz. Aber dem Schatze überlieferter Darstellungen weiß das spätere, mehr auf sein Inneres gerichtete Menschengeschlecht, eine neue vergeistigte Bedeutung unterzulegen. So werden die Mythen, um mit Plutarch über den Genius des Sokrates zu reden, Bilder und Schatten höherer Gedanken, die durch das Räthselhafte selbst eine tiefere Ehrfurcht einprägen. Sie gleichen jenen mimischen *κατάδειξεις*, in welchen der Eingeweihte die erhabenern Wahrheiten der Mysterien wie im Spiegel anschaute. Sie sind in ihrer ganzen Anlage in Scene gesetzte Mythen, und manche Einzelnheiten lassen das Vorbild

---

[1]) Ueber Sicyon Paus. 2, 7, 3. *ἐπίγραμμα δὲ ἄλλο μὲν ἐπιγράφουσιν οὐδὲν, τὸ δὲ ὄνομα ἐφ᾽ αὑτοῦ καὶ οὐ πατρόθεν ὑπειπόντες κελεύουσι τὸν νεκρὸν χαίρειν.* Ueber Sparta, Plutarch in Lyc. 27 — Theophrast. char. 13. Becker, Caricl. 2, 193. f. Gallus 2, 300.

[2]) Siehe die beachtenswerthe Bemerkung Strabos 10, 474. init.

scenischer Aufführung tragischer Werke noch deutlich erkennen. Das ruhende Symbol und die mythische Entfaltung desselben vertreten in den Gräbern Sprache und Schrift. Sie sind selbst die Sprache der Gräber. Alle höhern Betrachtungen, zu welchen das Räthsel des Todes Veranlassung giebt, der Ausdruck des Schmerzes und des Trostes, und der Hoffnung der Furcht, der düstern und der fröhlichen Ahnung bleibt der Darstellung durch Künstlerhand vorbehalten. Diese Erscheinung hat einen tiefern Grund. Zu arm ist die menschliche Sprache, um die Fülle der Ahnungen, welche der Wechsel von Tod und Leben wach ruft, und jene höhern Hoffnungen, die der Eingeweihte besitzt, in Worte zu kleiden. Nur das Symbol und der sich ihm anschließende Mythus können diesem edlern Bedürfnisse genügen. Das Symbol erweckt Ahnung, die Sprache kann nur erklären. Das Symbol schlägt alle Saiten des menschlichen Geistes zugleich an, die Sprache ist genöthigt, sich immer nur einem einzigen Gedanken hinzugeben. Bis in die geheimsten Tiefen der Seele treibt das Symbol seine Wurzel, die Sprache berührt wie ein leiser Windhauch die Oberfläche des Verständnisses. Jenes ist nach Innen, diese nach Außen gerichtet. Nur dem Symbole gelingt es, das Verschiedenste zu einem einheitlichen Gesammteindruck zu verbinden. Die Sprache reiht Einzelnes an einander, und bringt immer nur stückweise zum Bewußtsein, was, um allgewaltig zu ergreifen, nothwendig mit Einem Blicke der Seele vorgeführt werden muß. Worte machen das Unendliche endlich, Symbole entführen den Geist über die Grenzen der endlichen, werdenden in das Reich der unendlichen, seienden Welt. Sie erregen Ahnungen, sind Zeichen des Unsagbaren, unerschöpflich wie dieses, mysteriös wie nothwendig und ihrem Wesen nach jede Religion, eine stumme Rede, als solche der Ruhe des Grabes besonders entsprechend, unzugänglich dem Spotte und Zweifel, den unreifen Früchten der Weisheit. Darin ruht die geheimnißvolle Würde des Symbols, die zu der Erhöhung des hohen Ernstes der antiken Gräberwelt besonders beiträgt. Darin die ergreifende Macht der mythischen Darstellungen, welche uns die großen Thaten der Vorzeit in dem beruhigten Lichte ferner, wehmüthiger Erinnerung vor Augen stellen, und so an jener Weihe theilnehmen, mit welcher die alte Welt ihre Grabstätten in besonders hohem Grade zu umgeben wußte.

4.

Durch die bisher zusammengestellten Grabmonumente ist die orphisch-bacchische Mysterienbedeutung des Eies, wie sie uns von Macrob und Plutarch bezeugt wird, über allen Zweifel erhoben, und die Grundbedeutung des Pamfilischen Grabbildes gesichert. Dieß verbreitet auch über die so häufig in Grä-

dern gefundenen Eier neues Licht. Man hat ihnen in unbestimmt allgemeiner Weise die Lustrationsbedeutung beigelegt. Ich längne diese Beziehung durchaus nicht, und werde sie später im Zusammenhang mit der Mysterienbedeutung des Eies nochmals betrachten. Aber den Gräberfunden lege ich eine ganz bestimmte Initiationsbedeutung bei. In allen Fällen erscheint mir das Ei als das bacchische Mysterien-Ei, und stets Beweis empfangener bacchischer Weihen. An Beispielen fehlt es nicht. Ich hebe einige hervor. In einem Grabe von Panticapäum, dessen sonstiger Inhalt unzweifelhaft bacchischen Charakter an sich trägt, fand sich ein silbernes Gefäß, darin zwei Eier, welche bei der Eröffnung auseinander fielen. Annali 1840. 12, 18. Aus Kertsch stammt ein Metallfragment, welches im Bulletino Napoletano tom. 6. tav. 4, 12. abgebildet ist. Ein in schnellem Laufe begriffener Knabe trägt in jeder Hand ein Ei. Die Zweizahl der Eier wird nach den früher gemachten Bemerkungen von selbst verständlich. Sie entspricht der Anweisung, welche der redende Thurm in Apuleius Metamorphosen 6, der verzweifelnden Psyche über ihre Unterweltsfahrt ertheilt. Sed non hactenus vacua debebis per illas tenebras incedere, sed offas polentæ mulso concretas ambabus gestare manibus, et etiam in ipso ore duas ferre stipes. Mit der einen amnica stips wird die Hinfahrt, mit der andern die Rückfahrt erkauft. Mit der einen offa Cerberus beim Eintritt, mit der andern bei der Rückkehr zur Ruhe gebracht. Der ὁδὸς κάτω und ἄνω ist es, welcher in der Zweizahl hervortritt. Von einem nolanischen Eierfunde berichten Böttiger und Hamilton. Ein Ei kam in einem Tufgrabe bei der Untersuchung des alten Cimiterium hinter dem Bourbonischen Museum zu Neapel, eine Vase mit einer größeren Anzahl Eier in einem Grabe der Insel Ischia zum Vorschein. Von jenen berichtet der Canonico Jorio in seinen Scheletri cumani, von diesen in seinem metodo per rinvenire e frugare gli sepolcri. Napoli 1824. Nach einer Bemerkung im Bulletino dell' Instituto 1839, p. 27. enthielt das Museum Canino zu Musignano unter seinen etruskischen Gräberschätzen vier Straußeneier. Sie zeigten Reliefvorstellungen mit den auch auf den Gefäßen älteren Styls so häufigen Bildern, mit Reitern, Thieren, beschildeten Kriegern. Sie stammen aus einem Grabe der Polledrara von Vulci.[1]) Ebenfalls volcentisch ist das Fragment eines ganz in Eiform gebildeten Gefäßes der Sammlung Candelori, welches Micali, storia degli antichi popoli italiani t. 118. 3 mittheilt. Es besteht aus gebrannter Erde, die eine Firnißlage überdeckt. Die Hieroglyphen, welche den die Längenseite umziehenden, von zwei parallelen Linien gebildeten Streifen bedecken, beweisen die ägyptische Herkunft dieses Gefäßes, durch welche es sich

[1]) Straußeneier, Aelian, H. A. 4, 37.

einigen andern etruskischen, namentlich vulcentischen Grabfunden, und dem ganzen Inhalte der dortigen Grotte d'Iside anschließt. Ein mit phantastischen Thierfiguren geschmücktes Straußenei aus Vulci theilt George Dennis, the cities and cimiteries of Etruria (London, J. Murray 1843) in Abbildung mit. Ueber diese vulcentischen Funde giebt Mrs. Hamilton-Gray in ihrem Werke über Etrurien, S. 281, nach eigener Anschauung genauere Auskunft. Die Straußeneier selbst sind mit vielen andern Gegenständen ägyptischer Provenienz durch Handel nach Etrurien gelangt. Wurden doch chinesische Gefäße von Rosselini in ägyptischen Gräbern entdeckt, und von da in das ägyptische Museum von Florenz gebracht, wo sie Hamilton-Gray (S. 267) sah. Ueber die Eier der volcentischen Grotta d'Iside theilt Dennis noch folgende Einzelnheiten mit: es waren ihrer im Ganzen sechs. Geflügelte Sphinxen zierten eines derselben, ein Zweigespann mit einem Krieger bemannt ein anderes. Alle zeigten eine Höhlung, wahrscheinlich bestimmt, das Aufhängen möglich zu machen. — Ich füge hinzu, daß Erzgefäße der pränestinischen Grabfunde, über welche E. Braun im Bulletino des Jahres 1855 kurze Nachricht giebt, unter ihren Verzierungen auch den Strauß zeigen. In Fellow's Reisewerk über Lycien ist der mohammedanischen Sitte gedacht, in den Moscheen Straußeneier aufzuhängen. Sie wurden ihm als Symbole der mütterlichen Liebe dargestellt. Durch die bloße Wärme seines Blickes pflege der Strauß seine Eier auszubrüten. — Dem Werke der Mrs. Hamilton (S. 315) entnehme ich die fernere Nachricht, daß das Museum der Familie Campanari zu Toscanella ein ganzes Körbchen mit Eiern, die alle in demselben Grabe gesammelt worden waren, enthielt. Mir selbst ist jener merkwürdige Fund, als ich im Herbste 1851 Toscanella besuchte, nicht zu Gesicht gekommen.

An diese Beispiele schließen sich die aus gebrannter Erde nachgebildeten Eier an. Manche derselben sind in der volcentischen Nekropole zu Tage gekommen. Ein solches aus Etrurien gelangte durch Vergabung eines Reisenden in das Museum zu Straßburg, wo ich es sah. Terracotten-Nachbildungen der verschiedensten Grabgegenstände sind so häufig, daß die Anwendung des gleichen Verfahrens auf die Eier nicht auffallen kann. Früchte entschieden bacchischer Beziehung, wie die Quitte, der Granatapfel, Nüsse, wovon die Tarsischen Terracotten im Louvre zu Paris Beispiele darbieten, kommen häufig vor. Selbst kleine Bäume aus Thon haben sich nach Zeugnissen im Römischen Bulletino vorgefunden. Die Beziehung derselben zu dem bacchischen Kult ist klar. Herr aller Erdzeugung, trägt Bacchus auch den Beinamen φυτάλμιος φλεών (woher Phuphluns und Paphlagonia) wo er besonders verehrt wurde, Plut. Is. et Os., und

Δενδρίτης.[1]) Auf einem Vasenbilde, dessen Abbildung die Monumenti dell' Inst. 3, t. 18, 1 mittheilen, erblickt man die unter dem Begleit bacchischer Riten vorgenommene Anpflanzung eines Baumes. Einen Baum zu schädigen, ist Sünde an Osiris ganz Dionysischer Gottheitsnatur.[2]) Im Vorhof des Heiligthums zu Hierapolis, das wir aus der Schrift περὶ Συρίας θεοῦ in allen Einzelnheiten kennen lernen, werden neben den ungeheuern Phallen zu der Feier des jährlich wiederkehrenden Hauptfestes auch Bäume aufgerichtet.[3]) Ihre Bedeutung wird aus der Verbindung mit den Phallen ganz klar. Wir erkennen in ihnen die uralte orientalische Idee von dem Baume des Lebens, dem Träger der männlich zeugenden Naturkraft, in dessen Stamm Osiris eingeschlossen ist, der in Mitte des Paradieses steht, und die Lyder zu dem Glauben führte, dessen Philostrat im Leben des Apollonius 6, 37 gedenkt, die Bäume seien älter als die Erde, in der sie ruhen, die zeugende Kraft früher dagewesen, als die stofflich weibliche Oertlichkeit oder χώρα γενέσεως. Auch der mit einer Handhabe versehene Spiegel, dessen oben schon berührte Mysterienbeziehung aus so vielen Vasenbildern hervorgeht, ist in Nachahmung aus gebrannter Erde oft in etruskischen und großgriechischen Gräbern vorgekommen. Unter den Tarsischen Terracotten des Louvre, die ganz dem bacchischen Kreise angehören, und die Initiations-Bedeutung aufs Bestimmteste zu erkennen geben, befinden sich auch Muscheln, die einfache sowohl als die geschlossene doppelschalige, das Bild der weiblichen κτείς oder χώρα γενέσεως, die in naturgetreuer Nachbildung auf dem Thürpfosten eines Felsengrabes von Fallari mit dem männlichen Phallus, dem bacchischen Fascinus, verbunden erscheint.[4]) Ich will die Beispiele nicht häufen, sondern lieber zwei Bemerkungen allgemeiner Natur, die für alle derartigen Nachbildungen umfassende Gesichtspunkte enthalten, hinzufügen. In sacris licet simulare, ist ein Satz des heiligen Rechts, der nicht nur bestimmt in dieser allgemeinen Fassung ausgesprochen wird, sondern auch in vielen Anwendungen durchgeführt erscheint. Servius Aen. 2, 116. *Virgine cæsa,* non vere sed ut videbatur; et sciendum in sacris simulata pro veris accipi; unde, quum de animalibus, quæ difficile inveniuntur, est sacrificandum, de pane vel cera fiunt et pro veris accipiuntur. Hinc est etiam illud: Sparserat et latices simulatos fontis Averni: nam et in templo Isidis aqua sparsa de Nilo esse dicebatur. Servius Aen. 4, 512. In sacris, ut supra diximus, quæ exhiberi non poterant, simulabantur, et erant pro veris. Zu den schon von Servius hervorgehobenen Einzel-

---

[1]) Plut. Symp. 5, 3. Ael. V. H. 3, 41. Plut. Symp. 5, 8.
[2]) Plut. Is. et Os. 33—35.
[3]) C. 28. 29. 49. Vergl. Philostr. vita Apoll. 6, 20.
[4]) Abgebildet in den Beigaben zu Bachofen, Mutterrecht.

anwendungen füge ich noch einige andere hinzu. In den Kulthandlungen der Isisreligion wird ein Seil statt einer Schlange in Stücke gehauen;[1]) in den Sabazischen Initiationen den Eingeweihten ein goldener Hausdrache in die Falten des Busens geworfen,[2]) den sie kurz darauf am untern Gewandende zu Füßen wieder herausnehmen[3]). Statt lebender Menschen werden Binsenmänner in die Tiber gestürzt, statt der hominum capita, oscilla ad humanam effigiem arte simulata dem Dis Pater, der Mania Dea mater Larum statt der capita puerorum capita allii et papaveris, der ägyptischen Hera nach Amosis Gesetz, statt der Menschen eben so viele aus Wachs gefertigte Bilder zum Opfer gebracht.[4]) Eine höchst merkwürdige Anwendung berichtet Pausan. 10, 18. Die Orneaten in Argolis hatten dem Delphischen Gotte eine alltägliche Panegyris mit zahlreichen Opfern gelobt, wenn er ihnen über die gefürchteten Sicyonier zum Siege verhelfe. Der Gott erhörte sie. Aber die Erfüllung des Gelübdes wurde lästig, und nach dem Satze, daß in sacris die simulata pro veris accipiuntur wurde die übernommene Verpflichtung durch Darbringung eines ehernen Festzuges nach Maßgabe einer wahren Panegyris getilgt. Diese Erzählung wirft auf die Bedeutung gewisser Grabbilder ein neues Licht. Die so häufige Darstellung der Leichenspiele und der Wettrennen des Circus, auf Sarkophagen sowohl als auf den kleinern etruskischen Aschenkisten und auf den Cornetanischen Wandgemälden erscheinen jetzt als ein Ersatz wirklicher Ausführung, als imago pro rei veritate, und dieß ist um so bedeutender, da alle großen Agonen der Griechen und Römer sich an den Kult der Todten und der chthonischen Götter anschließen, und durchweg den Charakter von Leichenspielen tragen.[5]) Wie weit in dem Sakralrecht der Gebrauch der Fictionen gieng, zeigt eine mit dem Kult der Bona Dea Fauna-Fatua-Ops-Terra verbundene Eigenthümlichkeit. Nach dem alten Opferritus der vordionysischen Zeit wurde der großen allnährenden Mutter, der mitleidsvollen Helferin und Behüterin ihrer sterblichen Kinder, Milch dargebracht. Später mußte diese reine und keusche Nahrung dem sinnenerregenden, berauschenden, unkeuschen Weine weichen. Aber der alte Namen Lac wurde auch jetzt beibehalten. Der Wein selbst wird Milch genannt, das Gefäß, in dem er in den Tempel getragen wird, mellarium.[6]) Daran knüpfte

---

[1]) Plut. Is. et Os. 19.

[2]) Vergl. Sueton Galba 1. Aelian. V. H. 13, 33.

[3]) Arnob. adv. gent. 5, 21. δράκων ὁ διὰ κόλπου θεός bei Clem. Alex. Proptr. p. 14 Potter. Der berühmte Ambra Drache aus einem Ruveser Grab im Musée Pourtalès-Gorgier. Panofka. Taf. 20.

[4]) Macrob. S. 5, 7. Manetho bei Porphyr. de abstin. 2, 55. Fr. h. gr. ed. Müller 2, 615.

[5]) Von Bacchus eingesetzt. Nonnus, Dionys. 37, 104—750.

[6]) Macrob. Sat. 1, 12. p. 268. Zeune. Plut. Qu. r. 17.

sich eine heilige Sage, in welcher der Gegensatz der ehemaligen Nüchternheit zu der bacchisch-aphroditischen Lüsternheit und Unkeuschheit ebenso bedeutsam und belehrend hervortritt, wie in der Sage von des Pelasgerfürsten Piasus Angriff auf seiner Tochter Larisa Keuschheit und von seinem Tode im Weinfasse, wie ihn der gallische Brennus erlitt, bei Strabo 13, p. 621, oder in dem Diodorischen Bericht (5, 62) über die mit Hemithea's Heiligthum auf dem Chersones verknüpfte Tempellegende von der Schweine Feindschaft gegen den zum Kultus bestimmten Wein. Diese Simulation, welche den Namen behält, aber die Sache opfert, und auf jenen allein das Sacrale ἀκίνητον μὴ κινεῖν anwendet, hat im Recht, und in den vielen Fictionen, durch welche es seine Fortbildung und Entwicklung vermittelt, besondere Bedeutung erlangt. In der Gräberwelt hat sie der Nachahmung der rei veritas durch das simulacrum eine ganz allgemeine Verbreitung verschafft.

Haben wir so den Gebrauch künstlich gefertigter Eier auf einen allgemeinen Sacralgedanken zurückgeführt, und auch für den Gebrauch der großen Circus-Eier einen Anknüpfungspunkt gefunden: so geht andererseits auch die Wahl der gebrannten Erde zur Anfertigung so vieler Grabsymbole auf eine Religionsidee von größerem Umfang zurück. Die so allgemeine Verbreitung der Terracotta als Grabmaterial hängt mit der ebenso allgemeinen Herrschaft des bacchischen Kults und der bacchischen Religionsideen aufs engste zusammen. Nach Lykeas Bericht bei Pausan. 2, 23 wurde ein zu Argos gefundener thönerner Sarg als derjenige ausgegeben, in welchem Dionysos Ariadnen beigesetzt hatte. Von dieser Ariadne und Dionysos stammt Keramus, der dem athenischen Keramicus den Namen gegeben. Κέραμος kömmt wohl von ἔρα, terra. T und K wechseln auch in Tarutius, Carutius, zwei Formen, die sich gleichmäßig finden.[1]) Mit dem Temenos des Dionysos steht ein Heiligthum in Verbindung, in welchem viele thönerne Standbilder, unter andern das des Königs Amphyction, der Bacchus bewirthete, aufgestellt sind.[2]) Darin liegt die Voraussetzung, auf welche auch Stackelberg in seinem Werke über die Gräber der Hellenen aufmerksam macht, daß zwischen Ariadne-Aphrodite's Gottheitsnatur und der gebrannten Erde eine innere Beziehung bestehe. Welche diese ist, kann nicht einen Augenblick zweifelhaft sein. Die gebrannte Erde zeigt die Verbindung der beiden großen Potenzen, in welchen alle Naturzeugung ihren Grund hat, der Wasser- und der Feuerkraft, mit dem tellurischen Stoffe. Dadurch wird die Terracotta selbst eine sinnbild-

---

[1]) Paus. 1, 3, 1. Keramus also der Erde Sohn, wie Erichthonius Paus. 1, 2, 5.

[2]) Paus. 1, 2. 4. ἀγάλματα ἐκ πηλοῦ. — Die fictiles statuæ der Etrusker hängen offenbar mit ihrer Bacchusreligion zusammen. Kreuzer 1, 63.

liche Darstellung, eine wahre Verkörperung der mit Bacchus Kraft verbundenen Weiblichkeit. Die gebrannte Erde ist Aphrodite-Ariadne, oder Semele-Libera in ihrem Verhältniß zu Dionysos-Liber selbst. Die Richtigkeit dieser Idee wird durch eine andere Mittheilung desselben Pausanias 8, 28 erprobt. Als der römische Kaiser dem Syrischen Orontes ein neues Bett graben ließ, kam auf dem Grund des alten ein irdener Sarg von eilf Ellen Länge zum Vorschein, darin ein vollkommener menschlicher Leichnam derselben Größe. Das Clarische Orakel erklärte ihn für den des Inders Orontes. Pausanias unterstützt diese Annahme durch die Betrachtung, es habe ja nach allgemeiner Annahme der Mensch dadurch seine Entstehung erhalten, daß die feuchte und mit Wasser geschwängerte Erde von der Sonne erwärmt werde, und kein Land erfülle diese Voraussetzungen gewaltiger Geburten in höherem Grade, als Indien, das ja noch jetzt die größten Thiere hervorbringe. Die gleiche Anschauung von der Entstehung aller Geburten aus der doppelten Einwirkung der Wasser- und der Feuerkraft auf den weiblich empfangenden Erdstoff wird in jenem Gespräch über das höhere Alter des Eies oder der Henne, das Plutarch und Macrob mittheilen, und übereinstimmend hiemit von Ovid im Eingang der Metamorphosen vorgetragen. Die Verbindung der feuchten und der erwärmenden Potenz zur Hervorbringung aller tellurischen Schöpfung bildet aber auch die physische Grundlage der ganzen bacchischen Religionsidee. Welche innige Verwandtschaft Bacchus mit dem Wasser hat, das liegt in einigen schon mitgetheilten Zügen klar vor. Ich erinnere an seine Beziehung zu den Sümpfen und den Sumpfthieren, insbesondere den Schlangen und den Wasservögeln. Ich erinnere ferner an den Gott mit dem Stierfuße, den die Elischen Frauen aus dem Meere hervorrufen, er soll kommen und sie begatten; an die Zusammenstellung mit Osiris, dessen Phallus die Fluthen des Melo fortwälzen; an seine Verwandtschaft mit Poseidon Phytalmius, worüber der beiden Götter Liebeswerbung um die schöne Beroë bei Nonnus Buch 41. 42 so vielen Aufschluß giebt; an seine Beziehung als Herr aller Feuchtigkeit; an die Darstellung des Nonnus, welche sich auf sicilischen Münzen wiederholt, wo der Dionysische Acheloosstier aus seinem Munde den befruchtenden Wasserstrahl ergießt;[1]) an seine Erziehung durch die Nymphen, seine Verehrung in feuchten Höhlen, seine Beziehung zu dem Delphin, in welchen Fisch er die seinem Kult folgenden Tyrrhener verwandelt, ein Mythus, den wir noch heute auf einem unter dem Namen der Laterne des Diogenes bekannten athenischen Grabmonument erhalten sehen; an seine innige Verbindung mit Poseidon; an sein Fischopfer, wie es auf den Mauern eines Grabes von Corneto darge-

[1]) Ἡβητὴν ἐδίηνε κατάῤῥυτας ἰκμὰς ἐέρσης. Avellino, opuscoli. 1, 92. 137 f.

stellt ist. Und hat nicht auch der Mythus, wie der neugeborene Knabe aus dem Wasser gerettet wird, wie der Gott mit dem Thyrsus der Erde die klare Quelle entlockt,[1]) wie er Wasser trinkt,[2]) wie er sich in des rothen Meeres Tiefen flüchtet,[3]) haben nicht auch die vielen Grabdarstellungen offenbar bacchischer Beziehung, die uns Sante Bartoli in seinen Sepolcri erhalten, und auf welchen Wasser- und Sumpfdarstellungen in Verbindung mit Hylas, den Nymphen, selbst mit Pferden, deren Wasserbedeutung bekannt genug ist,[4]) und mit Pegasus,[5]) ihren Grund in dem Zusammenhang des Gottes mit der Feuchtigkeit der Erde, als zeugender Potenz?

Doch ich habe nicht die Aufgabe, alles zu sammeln, was sich hier darbietet, und kann mich daher auch begnügen, für desselben Gottes Verwandtschaft mit dem Feuer in seiner doppelten tellurischen und solarischen Stufe nur einige wenige, aber bezeichnende Züge beizubringen. Unter dem Leuchten des Blitzes ist er zur ersten Geburt gelangt, ein *πυριγενής, πυριτρεφής.*[6]) Mit Fackeln werden seine nächtlichen Feste gefeiert, er heißt von ihnen selbst *Νυκτέλιος, Λαμπτήρ,* sein Fest *λαμπτηρία ἑορτή.*[7]) Ein Fackelzug wird Jacchos dargebracht.[8]) Auf Initiationsvasen erscheint nichts häufiger als die brennende bacchantisch geschwungene und dennoch nicht erlöschende Fackel. Zu bacchischen Reinigungen dient tæda aut sulphur, der Schwefel, als vulcanisches Produkt, ein mit besonderer Göttlichkeit ausgerüstetes Zeichen des als tellurische Wärme gedachten Gottes.[9]) Wenn die an den Bacchanalien ins Wasser getauchte Fackel brennend wieder hervorgezogen wird, so erblickt der Eingeweihte hierin die Verträglichkeit zweier Elemente, die sich zu bekämpfen scheinen.[10]) Er erkennt ihre Vereinigung zu

---

[1]) Pausan. 3, 24, 2; 4, 36, 5.

[2]) Nonn. Dionys. 42, 97 f.

[3]) Nonn. 20, 354; 34, 50.

[4]) *Ἵππιον ὕδωρ.* Nonnus, D. 41, 229.

[5]) Pausan. 1, 2, 4.

[6]) Nonnus 43, 169. Ovid. F. 3, 503. Strabo 13, 628.

[7]) Paus. 7, 27.

[8]) Arist. Ranæ. 447.

[9]) Od. 10, 481. *οἴσε θέειον, γρηῦ κακῶν ἄκος.* Plin. 35, 15. Suid. *καθάρσια.* Hesych. *καθάρμα.* Ovid. F. 4, 739.

[10]) Liv. 39, 13. matronas Baccharum habitu crinibus passis cum ardentibus facibus decurrere ad Tiberim, demissasque in aquam faces (quia vivum sulfur cum calce insit) integra flamma efferre. Ovid. Fact. 4, 787 f.

> An quia cunctarum contraria semina rerum
> Sunt duo discordes, ignis et unda, dei,
> Junxerunt elementa patres, aptumque putarunt

Einer Kraft, die eben hierin ihre zeugende Macht besitzt. Dieselbe Bedeutung hat die Verbindung von aqua et ignis in dem Becken warmen Wassers, das unter den Hochzeitsfeierlichkeiten nicht fehlen darf, und auch auf dem Aldobrandinischen Gemälde in sehr sinnreicher Weise dargestellt ist. Feuer und Wasser, bemerkt Festus,[1] sind die mitwirkenden Kräfte jeder Zeugung. Bei jeder geschlechtlichen Mischung gatten sich Feuer und Wasser, wie das Ei der Dea Syria von Fischen aus dem Euphrat ans Ufer gewälzt, von Tauben ausgebrütet wird. Dieselben vereinigen sich im Innern der Erde. Wo die Sonne sich im Lande der Aethiopen ins Meer taucht, wird dieselbe Verbindung hervorgebracht. Dorthin weist Prometheus bei Aeschylus die forschende Jo. Dieselbe Verbindung kehrt in Achilleus Gottheitsnatur wieder. Er, der schon im Namen die Wassernatur ausspricht, die in manchen Zügen, namentlich aber in den als Ἀχίλλεος δρόμοι bezeichneten Flußbetten sich erwahrt. Er, der Thetisgeborne, Peleiade wie der Frosch, des Sumpfes Kind, wie Menschen und Thiere überhaupt, den gleich Dionysos der Trommete Schall aus dem Versteck hervorruft, trug doch auch den Namen Prometheus, wie Bellerophon, wurde also als Feuerbringer aufgefaßt, unter Blitz und Wetterleuchten entrückt, mit Helena-Luna als kreisender Lunus auf der Mondinsel Leuke geeint, auf Creta als Pemptus in der Natur eines Idäischen Dactylen verehrt, und in immer fortschreitender Entwicklung seiner Lichtnatur zur Apollinischen Sonnenmacht erhoben.[2] In der Erzarbeit erscheint der flüssige und der warme Zustand der Materie wiederum in innigem Vereine. Auch sie zeigt die Verbindung der Wasser- und der Feuerkraft. Darin ruht die Heiligkeit des Erzes, für welche Macrob. Sat. 5, 19 eine so reiche Sammlung von Beispielen beibringt, daß es fast überflüssig scheint, sie noch zu vermehren.[3] Darin dessen Verbindung mit den Gottheiten der zeugenden Erd-

---

Ignibus et sparsa tangere corpus aqua?
An quod in his vitæ causa est, hæc perdidit exsul,
His nova fit coniux, hæc duo magna putant?

Nonnus 43, 407. Die gleiche Eigenschaft der Thränen hebt Plato im Timäus hervor.

[1]) Aqua et igni tam interdici solet damnatis, quam accipiuntur nuptæ, videlicet quia hæ duæ res humanam vitam maxime continent. Itaque funus prosecuti ignem supergradiebantur aqua aspersi, quod purgationis genus vocabant suffitionem.

[2]) Ich habe der Betrachtung des von der unsterblichen Mutter und dem sterblichen Vater gezeugten Peleiaden einen besondern Abschnitt meines Mutterrechts gewidmet, auf dessen Nachweisungen ich mich beziehe.

[4]) Man denke an das aeneum simulacrum, das Laodamia verehrt, an des Gyges ehernes Pferd, an die nach Delphi geweihten ehernen Palmbäume mit den Fröschen an den Wurzeln, an die tönenden Erzbecken von Dodona, das ἠχοῦν χάλκος. Ovid. M. 4, 405. Aes erat in pretio, Chalibeia massa latebat. Plut. de Pyth. or. 12. Hutten 9, p. 266. Die ehernen Dreifüße mit den ehernen Mundschenken bei Philostr. vita Ap. 3, 27. Die ehernen Pforten zu Memphis, genannt der Vergessenheit. Plut. Is. Os. 29. Die ehernen Cardines am Tempel der

kraft und deren gedoppelter Feuer- und Wassernatur. In seiner Beziehung zu Prometheus, dem Patron der attischen Schmiedgesellen, zu der Erzstadt Chalcis, in den ehernen Waffen, die ihm seine Mutter darbringt, in der ehernen Trompete, deren Schall den Helden begeistert, zeigt sich für Achill die tiefere Beziehung zu dem Erze, welche in dem bacchischen Kult durch die erzschlagenden Ammen des Gottes,[1]) durch den Gebrauch der Pauken, Glocken, Trompeten und durch die ehernen Phallen,[2]) dargestellt wird. Darin hat auch die vielfältige Anwendung des Erzes in der Gräberwelt ihren Grund. Sie begegnet uns in der Erzbekleidung der Grabgemächer,[3]) in den ehernen Scheiben auf Porsennas Chiusinischem Grabmal, den ehernen unterirdischen thalami, der Anfertigung so vieler Grabgeräthe aus Erz, in dem Mythus der amnica stipes, die Charon, der hütende Feuer- und Wasserlöwe der unterirdischen sumpfigen Tiefen,[4]) den

---

Juno zu Carthago und des Capitolinischen Jupiter. Aen. 1, 452. Der eherne Tempel Apollons zu Delphi. Paus. 10, p. 810. Das klingende Erz von Dodona. Preller zu Polemon's Fragm. p. 50. Hesiod. Th. 310 nennt den Cerberus *κύνα χαλκεόφωνον*. Bei Philostrat heißt *Ἠχὼ χαλκῆ*, und im Leben des Apollonius steht, die Erde habe wie Erz erdröhnt. Ich erinnere ferner an das eherne Bein der Empuse bei Aristoph. Ranæ 294 (296), an Hekate, die ebenfalls *χαλκόπους* genannt wird. Tzetzes Cass. 1030. p. 112. Potter, an die eherne Nadel, womit die Alte bei Ovid. F. 2, 17 7 das der Tacita gebrachte Fischopfer durchbohrt, an den ehernen Lorbeer Apoll's, den die Metapon tiner weihen, Athen. 3, p. 605, Herod. 4, 15, an die eherne Statue des cretischen Talos, und jene des Corinthers Pelichos bei Lucian philopseud. 18—21, Salt. 49, endlich an die Erzplatte mit unverständlichen Schriftzügen, welche mit einem bronzenen Halsband und zwei Terracotten-Urnen in dem Grabe Alcmenens bei Haliartus in Böotien gefunden wurden, als es um 380 vor Chr. von den Spartanern unter Agesilaus zerstört ward. Plutarch, de genio Socr.

[1]) Plutarch. Sympos. 4, 5 in fine. Aeschyl. bei Strabo 10, 470 in fine. Ueber das *Μεταλλευτικόν* als *Διονυσιακὴ καὶ Ὀρφικὴ τέχνη* Strabo 10, 474.

[2]) Nonn. Dionys. 9, 125 f. Sie entsprechen dem ehernen Aratrum der Tagetischen Bücher. Macrob. Sat. 5, 19.

[3]) In Italien wird Erzbekleidung erwähnt von einem Chiusinischen (Lanzi, Saggio 2, p. 241) und einem Tarquinischen Grabe (Vermiglioli opuscoli 4, p. 7), Abeken, Mittelitalien S. 387. 388.

[4]) In Makedonien heißt *χάρων* der Löwe nach Tzetzes zu Lycophr. 475. *χάρωνος ὠμηστοῦ δορά. χάρων ὁ λέων κατὰ Μακεδόνας*. Der Stamm des Wortes ist die die zeugende Mannskraft bezeichnende Wurzel Ar, die auch in dem Stadtnamen *Σάρδις* und in *Ἰάρδανος*, dem asiatischen und elischen Flußnamen vorliegt. Der Sardische Löwe, das Palladium der Stadt, ist aus Herodot und Joannes Lyd. de mensibus bekannt. Vergl. R. Rochette, mémoire sur Hercule assyr. et phœnic. p. 38—40. Ueber die Beziehung des Löwen zum Wasser, Horapoll, hieroplyph. 1, 21. p. 38. éd. Pauw, woraus die auf so vielen Monumenten erscheinenden Löwenbrunnen ihre Erklärung erhalten. So auf Münzen von Terina, Imera, Corinth, Fera, Larissa. Carelli, tab. 128, fig. 26. 27. Avellino, Op. 1, 189. 190. Man lese Anthol. palat. 1, 46. epigr. 7. Dem fruchtbelasteten Palmbaum verbunden erscheint der Löwe auf einer Silbermünze von Velia, Carelli 139, 44. Er bezeichnet hier die ganze zeugende Naturkraft in ihrer doppelten physischen Unterlage, dem chthonischen Wasser und der Sonnenwärme.

Verstorbenen aus dem Mund nimmt,[1]) in den Stücken des aes rude, das sich oft in größeren Quantitäten, zuletzt wieder in der pränestin'schen Nekropole vorgefunden hat,[2]) endlich selbst in der Idee einer großen Erd- und Grabesmutter, unter dem Namen der Juno Moneta.[3]) Reiner als das tellurische Feuer ist das himmlische, und auch zu diesem wird Bacchus gleich Osiris erhoben. Er erscheint in seiner höchsten Entwickelung selbst als leuchtender Helios. In seiner Grundlage tellurisch, eine Verbindung der den Erdstoff durchdringenden Feuchtigkeit und Wärme, darum auch Herr der Finsterniß und des Todes, ein wahrer Aïdoneus, wird er doch schon als Knabe von Mercur zum Himmel emporgehoben,[4]) wo er nun, den Grenzen der sublunarischen vergänglichen Welt entrückt, als Sonnenmacht mit Demeter vereint, das Jahr emporführt,[5]) als Choragos den Reigen der himmlischen Heerschaaren leitet, den Gesang der Sphären in ewiger Harmonie erhält, und der mystischen Leier, die ihm schon Orpheus beilegt, die sinnbildliche Bedeutung des großen kosmischen, irdische und uranische Welt einigenden Concentus sichert.[6]) Mit Perseus Lichtmacht, die er erst bekämpft, nunmehr in Friede sich einigend,[7]) stellt er seinen Kult dem apollinischen zur Seite und erhält an dem Delphischen Orakel mit Apollo selbst gleichen Antheil.[8]) Seine Verwandtschaft mit Achilleus zeigt er namentlich auch in diesem Verhältniß zur apollinischen Lichtnatur. Gleich dem Thetissohne findet Semele's Sprößling Aufnahme in das apollinische Heiligthum, wenn er auch seine immer noch stofflicher gedachte Zeugungsnatur der größeren Reinheit des apollinischen metaphysisch vergeistigten Wesens unterzuordnen genöthigt ist,[9]) und der aphro-

[1]) Apulei. M. 6. Squalido seni dabis nauli nomine de stipibus, quas feres, alteram: sic tamen, ut ipse sua manu de tuo sumat ore.

[2]) Braun im Bulletino 1855. Man denke an die Funde der aquæ apollinares und des Toscanischen monte Falterone. Braun sagt: Vidi ed ammirai i pezzetti d'aes rude, che sono state rinvenute in quelle casse, che stanno da 10 a 27 palmi sotto terra. Quando io avvertii molti anni indietro un simile fatto, tutti risero di me; oggi non riderà più nessuno che abbia senso. Echt Braun'scher Bombast!

[3]) Macrob. Somn. Scip. 1, 6. Semine semel intra formandi hominis monetam locato. Cic. div. 1, 45; 2. 23. Liv. 7, 28. Ovid. F. 6, 183. Suidas. v. Μονῆτα.

[4]) Pausan. 3, 18, 7. So ist er auf dem Amycläischen Throne dargestellt. Nonnus, Dionys. 48, 474.

[5]) Georg. 1, 5. Macrob. Sat. 1, 18.

[6]) Pausan. 5, 5, 4; 4, 1, 4. 5; 9, 5, 4. Macrob. Sat. 1, 19. Strabo 10, 467. 468. Die Lyra als Zeichen der Initiation ist in den Gräbern häufig. Dahin gehört die über dem Eingange des Grabes von Canosa, das Millin erläutert hat, und der von Chiron im Leierspiele unterrichtete Achill in einem der zwei Campanaschen Columbarien an der Porta latina. Auch kleine aus gebrannter Erde finden sich.

[7]) Nonnus Dionys. 47, 479. f. Pausan. 2, 20, 3; 2, 21, 6.

[8]) Plut. de Ei ap. Delph. 9.

[9]) Macrob. Sat. 1, 18. p. 310. Zeune.

ditischen Ariadne verbunden blieb, die Theseus nach apollinischem Gebote, um zu höherer Klarheit durchzudringen, auf Naxos zurücklassen muß. So haben wir in Dionysos die niedern und höhern Stufen der stofflichen Zeugungskraft zur Einheit verbunden vor uns. Mit den Füßen in den Tiefen der Erde, dem Sitze der Feuchtigkeit und Wärme, wurzelnd, reicht er mit dem Haupte zur Sonne empor. Alle diese Mächte in sich zur Einheit verbindend, ist er der große Phallus, der männlich zeugende Naturgott, dem jedes Geschöpf sein Dasein und Wachsthum verdankt. Will man diesem Phallus eine physische Grundlage geben, so wäre jede ausschließliche Verlegung desselben in die eine oder die andere der großen Zeugungspotenzen, in das Wasser oder das Feuer, oder das Sonnenlicht einseitig, und deßhalb unrichtig. Die Verbindung aller macht sein wahres Wesen, und wer auf Bildwerken den Dionysischen Fascinus erblickt, muß in einem Gedanken alle Stufen der Kraft, Wasser, Feuer, Sonnenlicht umfassen. Keine hat die andere völlig verdrängt und überwunden, sie treten alle in gleicher Geltung neben einander hervor, wenn auch die Sonnenpotenz eine höhere Stufe der Entwicklung zeigt als die Wassernatur. Darin eben offenbart Dionysos sein stofflicheres Wesen, darin tritt er hinter Apoll zurück. Dieser hat durch seine Lichtnatur die tellurische Grundlage, auf welcher auch er ruht, ganz in Schatten gestellt, seine chthonische Beziehung, in welcher er mit Poseidon Troja's Mauern baut, den Delphin zum Attribute hat, in Quellen lebt, in Höhlen verehrt wird, das χρυσοῦν θέρος als Weihgeschenk erhält, beinahe in Vergessenheit gebracht, und so, die stoffliche Natur ablegend, metaphysische Unkörperlichkeit angezogen. Dionysos ist wesentlich zeugend, stofflich, und dieß auch als Sonnenkraft geblieben. Das Feuer, das den Wein durchdringt, spricht seine Natur am bezeichnendsten aus. Durch des Feuers materielle Kraft verwandelt er an des Achelous Strand in der Rebe das Wasser zum funkelnden Weine. [1]) In dem Safte der Traube wird der höchste Ausdruck seiner göttlichen, durch die Vereinigung von Näße und Feuer, wirkenden Kraft angeschaut, und die geistigen Eigenschaften, welche das neue, den Sterblichen geschenkte Getränk, in sich schließt, bilden, wie des Gottes Natur, so auch den Charakter seines sinnlich übersinnlichen orgiastischen Kults. Das thränende Auge der Bildwerke deutet auf die Auffassung des Weines als einer Thräne des weichlich schönen Gottes. Ist das unreine salzige Meer eine Thräne des alten Kronos,[2]) so ergießt sich aus Dionysos Auge der süße Wein, dessen Genuß alle die Seelenstimmungen hervorruft, welchen auch die Thräne ihre Entstehung verdankt.[3]) Aus Weinen

[1]) Nonn. Dion. 48, 602 f.

[2]) Plutarch Is. et Os. 32.

[3]) *Βάκχος ἄναξ δάκρυσε, βροτῶν ἵνα δάκρυα λύσῃ.* (Nonnus.)

wird Wein. Was der Sonne Macht an edlen Flüssigkeiten den Gewächsen der Erde entlockt, fassen die Alten als Zähren der großen Naturgottheit. Wie der Weihrauch Arabiens falbe Zähre, so ist der Bernstein ein δάκρυ ἀπολιθούμενον, das Harz der Weißpappel der Heliaden schmerzensreiche Thräne über des herrlichen Jünglings frühen Untergang. In dem schönleuchtenden Harze weint die Natur Thränen der Trauer über das in ihrem Reiche herrschende Todesloos. Ein Zug der tiefsten Melancholie geht durch die ganze alte Naturbetrachtung und an alle ihre Erscheinungen, der Vögel Flug und Gesang,[1]) des Wassers Geräusch,[2]) der Blumen Farben[3]), der Bäume Seufzen[4]) knüpft sich der Gedanke der Trauer und des Kummers. Darum sind auch die Harzbäume, wie Tannen und Fichten, Dionysos besonders geweiht, die Harze überhaupt von hoher religiöser Bedeutung und kultlicher Anwendung.[5]) Ich will hier nicht Alles sammeln, was über diese Aeußerung der Naturreligion sich bei den Alten findet, sondern nur darauf aufmerksam machen, wie in dem durchsichtigen, zähen, beim Verbrennen scharf riechenden Harztropfen die Kraft der mit dem Wasser sich paarenden Sonnenmacht in schöner und besonders auffallender Wirkung dem Menschen vor Augen tritt, wie daher die Auffassung desselben Dionysos als Peucetios[6]) und Oinotros sich als Ausfluß einer tiefern Religionsidee ganz natürlich erklärt, ohne daß man nöthig hätte, zu der ganz äußerlichen Beziehung jener auch im Alterthum wie im heutigen Griechenland geübten Harzung des Weines seine Zuflucht zu nehmen.[7])

Ist durch diese Bemerkungen die Idee der bacchischen Religion und ihrer doppelten physischen Wasser- und Feuergrundlage näher gelegt, so wird auch das Verständniß mancher Kulthandlungen, besonders der Isis-Religion, eröffnet sein. Zu Acanthus, 120 Stadien von Memphis, steht ein durchlöchertes Faß, in welches 360 Priester alltäglich Nilwasser gießen; in derselben Gegend ist auch das Natur-

---

[1]) Od. 19, 518.

[2]) Nonn. 43, 142. δάκρυα κυματόεντα.

[3]) Ein sehr schönes Beispiel hievon liefert die griechische Grabschrift der Pomptilla, welche auf der Insel Sardinien gefunden worden ist. Marmora, voyage en Sardaigne 2. p. 577. nach Le Bas Restitution.

[4]) Nonn. D. 42, 259.

[5]) Plut. Is. et Os. 52. 80. 81. De Ei apud Delph. 2. Bei dem ewigen Feuer in Delphi wird kein anderes als Tannenholz gebrannt. Sympos. 2, 6; 5, 3.

[6]) Nonnus, Dionys. 12, 58. βροτέην ὤδινε γονὴν πίτυς, ἢ πόθεν ἄφνω δενδρείην γονόεσσαν ἀναπτύξασα λοχείην, ἄσπορον αὐτοτέλεστον ἀνήγαγεν υἱέα πεύκη.

[7]) Die Pichung des Weines, wie sie im heutigen Griechenland üblich ist, wird namentlich von Euböa, von den Völkern der Poebene und den Weinen der gallischen Vienna, von wo sehr viel gepichter Wein nach Rom ausgeführt wurde, berichtet. Plutarch, Sympos. 5, 3.

symbol des seildrehenden Ocnus heimisch.[1]) In der Priesterzahl tritt der Sonnendienst mit dem Wasser in Verbindung. Das durchlöcherte bauchige Gefäß ist das Bild der Erde, welche die Feuchtigkeit in sich aufnimmt, und dadurch zur Befruchtung gelangt: ein Sinnbild, das über die Bedeutung des Danaïdenfasses und des Siebes in Vesta's Dienst Licht verbreitet. Unter den Trauerceremonien über Osiris Tod beschreibt Plutarch Is. et Os. 40 Folgendes. „Die Priester und Stolistä tragen die heilige Kiste nach dem Meere. Darin steht ein goldenes Kästchen, in welches sie trinkbares Wasser gießen. Zugleich erheben alle Anwesenden ein großes Geschrei, als wenn Osiris gefunden worden wäre. Dieses Wasser vermischen sie mit fruchtbarer Erde, legen kostbares Gewürz und Räuchereien dazu, und machen ein mondförmiges Bildchen, welches sie bekleiden und schmücken, dadurch andeutend, daß sie unter Isis und Osiris die Erde und das Wasser verstehen." Auch hier haben wir wieder die in vereinter Kraft auf die weibliche Erde zeugend einwirkende Wasser- und Sonnenmacht, und zwar die letztere dargestellt einerseits durch Herbeiziehen des durch scharfen Wohlgeruch ausgezeichneten Rauchwerks, andererseits durch den Mond, der selbst durch seine doppelte Verwandtschaft mit den Sumpfgewässern und der Sonne, deren Licht in ihn eingeht, und durch seine eigene Erdnatur als ὑτέρη γῆ οὐρανίη in sich die Vereinigung der ganzen stofflichen Naturkraft darstellt. Dieselbe Idee wird in der gebrannten Erde körperlich angeschaut. In den festen Stoff geht erst die Feuchtigkeit ein. Das ist Isis Begattung mit Osiris als Herrn der Gewässer. Wenn der Nil das Land überfluthet, so nimmt die Erde seine Wasser auf, behält sie und wird dadurch zur Erzeugung geschickt. Das ist nach Plutarch c. 31 der Religionsausdruck jener physischen Erscheinung, die sich auch in den Indusländern wiederholt. Nach Tzetzes zu Lycophron 1378—1387 erhält Neleus das Orakel, sich da niederzulassen, ἔνθα ἂν πάρθενος αὐτῷ δῷ γῆν ὕδατι βεβρυγμένην. Da ihm nun eine Töpferstochter Erde zum Siegeln darreicht, erkennt er die Erfüllung des Götterspruchs, nimmt Milet ein, und gründet drei Städte. Nach Anderen lautete das Orakel, seine Tochter werde ihm die Stelle zeigen. Da traf er sie von ungefähr, wie sie ihre Schenkel entblößte, sich ihre Scham schlug, und dazu sagte: τίς μοι θέλει συνουσιάσαι; [2]) daselbst schritt er zur Gründung. Beide Erzählungen sind nur Versionen derselben Idee. Das Wasser befruchtet die Erde, wie der Mann das Weib, wie der Ankömmling die fremde Mutter-Erde. Der feuchte πηλός des Töpfers ist dieser noch ganz poseidonisch gedachten

---

[1]) Diodor 1, 97.

[2]) Baubo's propudiosi facinoris obscœnitas, als Theil der Eleusinischen Mysterien bei Arnob. adv. gent. 5, 28. — Ueber die Bedeutung der gebrannten Erde sehe man noch die merkwürdige Erzählung bei Pausan. 4, 3, 3.

Begattung körperlicher Ausdruck. Wird die wasserschwere körperliche Materie der Sonne oder dem Feuer hingegeben, so tritt zu der Kraft der Feuchtigkeit die der Wärme, und alle Naturpotenzen vereinigen sich in der terra cotta. In dieser Verbindung erscheint die Erde immer als das stofflich weibliche Princip, als empfangende Potenz; das Feuer immer als männliche Kraft, die unstofflich in jener das Leben erweckt, wie, um mich ebenfalls einer antiken Vergleichung zu bedienen, der Stahl aus dem Steine den Funken hervorlockt. Das Wasser dagegen wird bald männlich, bald weiblich gedacht: männlich, wenn es sich allein der Erde gegenüber befindet; weiblich, wenn es, mit der Erde verbunden, als feuchter Stoff von dem Licht der Sonne Einwirkung erleidet. Dann ist die nasse Töpfererde weiblich, die Sonne allein männlich. Dadurch erklären sich Vorstellungen wie die von Dionysos That an Prosymnos.[1]) Der empfangende Stoff ist männlich gedacht, weil das Wasser in ihm vorherrscht. Aber er verlangt seinerseits wieder Begattung durch die Feuerkraft, welche Dionysos in sich trägt.

Der innere Zusammenhang der gebrannten Erde mit der Naturgrundlage der bacchischen Religion liegt jetzt klar vor Augen. Die Anwendung der Terracotta in Gräbern erscheint uns namentlich in ihrer Richtung auf Darstellung bacchischer Mysteriensymbole selbst als Ausfluß eines religiösen Gedankens von größtem Umfang. Auch die Verbindung mit dem Erze tritt in ihr richtiges Licht. Diese beiden häufigsten Grabmaterialien, Erz und gebrannte Erde, erhalten, trotz aller äußern Verschiedenheit, eine gemeinsame Grundlage und Bedeutung. Ihre gleichmäßige Bearbeitung zu Athen und Corinth, die verbundene, und auch örtlich nahe gerückte Pflege der Erz- und der Töpferarbeit in beiden Städten, und das besondere Verhältniß des Ceramicus zu der Gräberwelt verlieren die Bedeutungslosigkeit des Zufalls. Dennoch tritt zwischen Erz und Terracotta wieder ein beachtenswerther Unterschied hervor. In der gebrannten Erde hat neben der männlichen Kraft auch der weibliche Stoff seine Bedeutung, während das Erz nur die aktive Naturseite für sich symbolisirt. Ja in der gebrannten Erde geht die Kraft im Stoffe unter. Das Wasser wie das Feuer verliert sich in ihm, sie werden von ihm absorbirt, sinken zu bloßen Eigenschaften herab. Hierin liegt der Grund, warum die gebrannte Erde vorzugsweise der weiblichen Naturseite zugetheilt wird, obwohl sie die Vereinigung der Männlichkeit mit der Weiblichkeit darstellt.[2]) Aphrodite-Ariadne ist es, die in dem thönernen Sarge beige-

---

[1]) Clemens Protrept. p. 22. Arnob. adv. gent. 5, 28. mit der Schlußbemerkung: locum pergit ad funeris (Dionysos), et ficorum ex arbore ramum validissimum præsecans, dolat, runcinat, levigat, et humani speciem fabricatur in penis: figit super aggerem tumuli, et postica ex parte nudatus accedit, subdit, insidit.

[2]) Klemm, die Frauen, beschreibt die Feierlichkeiten, welche die Chinesen bei der Geburt einer

setzt gefunden wird. Und da zu Argos Pyrrhus der Epirote von einem herabfallenden Dachziegel getroffen seine Heldenlaufbahn schließt, wird er nach Demeters Heiligthum gebracht und dort beigesetzt, denn in der gebrannten Erde hat ihn der Göttin Hand getroffen.[1]) Nach Paus. 2, 18 hat Demeter zu Korinth eine Kapelle ὀπτῆς πλίνθου, in welchem hölzerne Bildsäulen der Kora, Plutons und Demeters errichtet sind. Daraus erklärt sich auch die besondere Beziehung der tegula zu den Manen und dem Gräberkult. Tegula porrectis satis est velata coronis (Ovid, F. 2, 535.) Ein Dachziegel, mit Blumenkränzen umwunden, ist eine den Todten liebe Gabe. Die Todten aber werden Demetrier, und auch so genannt. Ihre Seelen kehren zu der Vereinigung mit der großen Erdseele Demeter zurück, wie der Leib von demselben Mutterschooß, der ihn geboren, wieder aufgenommen wird.[2]) Wer die Grabfunde, insbesondere die Etruskischen, genauerer Aufmerksamkeit gewürdigt hat, wird den Werth der Ovidischen Nachricht zu schätzen wissen. Denn nichts ist in den Gräbern häufiger als die tegula, aus welcher zuweilen das Bild des Verstorbenen, manchmal auch das der großen Grabesmutter, mit welchem Namen wir diese immer belegen mögen, hervortritt.[3]) Die Heiligkeit der tegula kehrt in jenen ἡμιπλίνθια wieder, mit welchen Crösus das von ihm so hoch geehrte Apollinische Heiligthum beschenkt. In Vorderasien erscheint Apollo in mehr stofflich chthonischer Natur, und im Hause der Mermnaden, dessen Stammvater Gyges seine Herrschaft von Aphrodite-Tydo ableitet, kann der Anschluß an weiblich tellurische Auffassungen nicht überraschen. Aber in der Wahl des Goldes zur Fertigung jener ἡμιπλίνθια tritt die Idee der Sonnenkraft wieder in ihrer ganzen Bedeutung hervor.[4]) Die

---

Tochter beobachten. Sie begeben sich in den Saal der Vorfahren, jeder trägt dabei einen Backstein in den Händen. Der Gedanke dieser symbolischen Handlung kann nur der im Text entwickelte sein.

[1]) Pausan. 1, 13, 7. Uebrigens sehe man die Geschichte von den 100 thönernen Dreifüßen des Spartaners Oebalus im messenischen Kriege bei Paus. 4, 12, 5. cf. 4, 32, 1 (ἄπυροι). Ferner die ebenfalls thönernen Bilder der großen Götter von Tritia, Paus. 7, 22, 6.

[2]) Plutarch, de facie in orbe lunæ 28. Wie Demetrii der Demeter, so entspricht Manes der Mana Genita und Mania mater Larum. Wir können damit χρηστοί, die guten, wie man die Todten nannte, zusammenstellen, denn manus heißt gut, Varro L. L. 5, 2. Festus. s. v. Macrob. Sat. 1, 3. med. Isidor. Or. 5, 30. Nonnus 1, 337. Ueber χρηστοί Plutarch Qu. R. 49. Man bittet die Mania Genita, es möchte keiner der im Hause wohnenden gut werden, ein Ausdruck, dessen sich nach Aristoteles auch der Bundesvertrag zwischen den Arkadiern und Lakedämoniern bediente. Qu. gr. 5. Marmora voyage en Sardaigne 2, 486. f. theilt folgende Inschrift mit: Junonis ædes infernæ cernite cuncti, Nomine mutato fulget Pomptilla per ævom. Hier heißt Pomptilla selbst Juno inferna.

[3]) Pausan. 1, 2, 4. von dem Dionysischen Ἄκρατος heißt es: πρόσωπόν ἐστιν οἱ μόνον ἐνῳκοδομημένον τοίχῳ, womit das aus ehernen Schildern hervorschauende gehörnte Bacchushaupt des Cäretanischen Grabes übereinstimmt.

[4]) Herod. 1, 50.

Demetrischen tegulæ haben eine unverkennbar erotische Bedeutung. Sie sind ein Bild der geschlechtlichen Begattung, die wir auch im Deutschen in Anwendung eines ganz natürlichen Bildes „bedecken" nennen. Die Erzählung Strabos 4, 198 von einem Brauche der Samnitischen Bacchen, welche auf der heiligen Insel am Ausflusse des Liger, noch lange Ile des Saints genannt, amazonisch männerloses Leben führen, ruht auf dem gleichen Gedanken. Alljährlich einmal wird das Heiligthum abgedeckt, aber am gleichen Tag noch vor Sonnenuntergang wieder verschlossen. Jede betheiligt sich an der Arbeit, jede trägt ihre Last herbei; welche sich läßig zeigt, und den Stein fallen läßt, verfällt der Wuth der übrigen und wird in Stücke gerissen. Diese Abdeckung hat zum Zweck, die befruchtende Sonne in das Heiligthum fallen zu lassen; die Zudeckung, sie für den Rest des Jahres auszuschließen, und so das Bild des amazonischen Lebens im Kulte selbst darzustellen. Denn männerlos auf der Insel, setzen die Frauen am Tage der bacchischen Lust auf das Festland über, und vollziehen dort, nach amazonischer Uebung das Gebot der dionysischen Religion. So ist die thönerne tegula das Zeichen der Weiblichkeit selbst, und wir erkennen nochmals den Zusammenhang der Terracotta mit dem Mutterthum der Erde, die Alles, was sie von Dionysos empfängt, wiederum in ihren Schoß aufnimmt.

5.

Der Gebrauch, Eier aus gebrannter Erde in den Gräbern als Zeichen bacchischer Initiation niederzulegen, hat uns zur Betrachtung der Terracotta und ihres Zusammenhangs mit den physischen Grundlagen der Dionysos-Religion geführt. Wir haben in ihr die Vereinigung aller Potenzen der Naturkraft, zugleich aber auch die Unterordnung des Mannes unter den weiblich-empfangenden Stoff erkannt. In der Hervorhebung des mütterlichen Prinzips stimmt die gebrannte Erde nicht nur mit der materna myrtus, sondern namentlich mit dem Ei überein. Verdankt das Ei auch seine Entstehung der Thätigkeit der männlichen Kraft, so ist es doch die Geburt des Mutterleibes, ja im Bilde der Mutterleib selbst, der uterus expositus, wie sich Harvey ausdrückt. Also tritt uns von Neuem der Satz entgegen, den wir oben schon andeuteten: in den Mysterien des eminent männlich-phallischen Gottes herrscht die stoffliche Weiblichkeit vor. Das empfangende Prinzip steht an der Spitze der Natur. Das Ei ist der erste sichtbare Grund der Schöpfung. Auf das Weib wird Alles zurückgeführt. Darum treten in dem bacchischen Kulte die Frauen so sehr in den Vordergrund. Darum ruht der priesterliche Dienst des männlichen Gottes vorzugsweise in ihren Hän-

den. Darum erscheint bei dionysischen Festen der Mann selbst in Weiberkleidern, wie auch dem Gotte die hermaphroditische Bildung, in der Achilleus wieder mit ihm zusammentrifft, nicht fremd ist. Darum tritt Dionysos nicht, wie der in höherer Lichtreinheit waltende Apollo einsam und geschlechtslos auf, sondern stets in Verbindung mit weiblichen Wesen, in welchen er zu wirken durch seine phallische Natur angewiesen wird, namentlich mit allen großen Naturmüttern, mit Demeter und Kora, mit Aphrodite und Hebe, mit Athene und Artemis, mit Ariadne-Aridela, mit Semele-Libera, einer allgemein gedachten, die verschiedensten Personificationen der weiblichen Naturseite umfassenden Dionysos-Gemahlin, mit Dea Syria und der γυνὴ ἐπιχωρία von Patras[1]), dann aber auch mit Chariten, Horen, Nymphen, Musen, ebenso mit den zu weiblichem Gefolge vereinten, vom Taumel überreizter Sinnenlust im innersten Kern des psychischen Lebens erregten, bald zu festlicher bald zu kriegerischer Begeisterung fortgerissenen Bacchen und Mänaden, Thyiaden und Lenen, Klodonen, Mimallonen und Amazonen. Welcher Gegensatz zu Heracles, dessen höchste geistige Lichtnatur dem stofflichen Weibe feindlich gegenübersteht, bei dem keine Frau schwört, zu dessen Altar keine Zutritt hat, der deßhalb zu Phocis den Beinamen μισόγυνος[2]) führt, dem keine weibliche Ergänzung zur Seite steht, der es vorzieht, die Amazonen zu vernichten, statt sie für sich zu begeistern, der den Argonauten zürnt, da sie den männerfeindlichen Lemnerinen beiwohnen, und von allen allein auf dem Schiffe zurückbleibt, der den Hund, das Bild der weiblichen, in sich alles empfangenden Materie (κύων-κύειν-κύαμος) bekämpft und sich zu unterwerfen weiß,[3]) der endlich in Festhaltung seiner höheren Natur in dem Feuer die Erlösung von den Leiden des Körpers, die des Weibes giftgetränktes Gewand über ihn gebracht, zu erlangen sucht. Er hat die Menschheit von der Herrschaft des Stoffs befreit, und ebenso auch des Weibes Macht gebrochen, in Prometheus das höhere geistige Prinzip zum Sieg geführt, und dadurch die seiner Ahnfrau, der aus kindlich unbewußter Träumerei zu den Qualen der Liebe erwachten Jo, gewordene Verheißung, aus ihrem Schooß werde nach 13 Geschlechtern, nach Ablauf eines großen Generationsjahres, der

---

[1]) Pausan. 7, 21, 2. In ihrem Heiligthum stehen die Statuen des Dionysos Mesateus, Antheus, Aroeus. Auch hier wird die männliche Kraft als das geoffenbarte Mysterium dem weiblichen Urstoffe an die Seite gestellt. Die Zahl der Frauen übertrifft zu Paträ die der Männer um das Doppelte. Darüber und über ihre mit aphroditischem Dienste zusammenhängende Webearbeit aus Sumpfpflanzen Pausan. 7, 21, 7. Das gleiche Verhältniß der männlichen zu der weiblichen Kraft wird auch bildlich vorgestellt, worüber ich anderwärts gehandelt habe, so daß hier das Wenige bei Böttiger, Ideen zur Kunstmythol. 1, 55 genügen mag.

[2]) Plut. de Pyth. orac. 20. Sein Priester mußte während der ganzen Amtszeit der Keuschheit sich befleißen. Siehe die merkwürdige Erzählung bei Pausan. 7, 5, 3.

[3]) Plut. Qu. rom. 87.

Heiland der Menschen hervorgehen, und durch des Weibes Leiden die Erlösung kommen, wie durch eines Weibes Reize das erste Verderben entstanden, zu der endlichen Erfüllung geführt. Welcher Gegensatz auch zu Theseus, der in Attica den Namen des zweiten Heracles führt, die Amazonen aus Attica vertreibt und auf der mutterlosen Athene Geheiß den Reizen Ariadne's entsagt.[1]) Während diese Lichthelden den Stoff überwinden, und zu apollinischer Geistigkeit hindurchdringen, versenkt sich Dionysos ganz in denselben, wird, indem er das Weib durch den Glanz seiner sinnlich schönen Erscheinung an sich fesselt, und zur Nachfolge begeistert, selbst von ihm unterworfen, aus dem Herrn desselben sein stets dienstbares Werkzeug. Er steigt zu ihm herab, während er es zu sich zu erheben sucht, gibt die Seligkeit und die Ruhe der ewig gleichen überstofflichen Existenz an den flüchtigen Genuß der geschlechtlichen Lust, des stofflichen Zeugungsdranges, des fließenden Ueberflusses dahin, verfällt daher allen Leiden und Schmerzen der sichtbaren werdenden Schöpfung, schwebt mit ihr ewig zwischen Entstehen und Vergehen, Lust und Trauer, Licht und Finsterniß, und zeigt hiedurch, wie weise Zeus handelte, als er Thetis Reizen und Demeters stofflicher Natur zu entsagen wußte. Alle diese Gedanken liegen in dem doppelt gefärbten bacchischen Ei, das dem Ueberwiegen des weiblichen Stoffes dadurch besondern Ausdruck leiht, daß es Zeugung und Befruchtung als die höchste und wesentliche Aufgabe des Mannes hinstellt, und die Macht und den Beruf des Weibes ganz in die Gewalt jener sinnlichen Reize verlegt, mit denen einst Pandora zum Unglück der Sterblichen von den Göttinnen allen ausgestattet worden war. Das Bild der Dionysischen Frau ist jene Stimula,[2]) die zur Befriedigung sinnlicher Lust erregende Pandora-Eva, die als Libera gedacht werden kann. In jenem Namen erscheint Aphrodite als die reizende und verführende Buhlerin, als Peitho Suadela, den Mann verlockend, und so Penia zu stets neuer Befriedigung ihrer unersättlichen Lust führend. Diesem Einen Zweck dient fortan das ganze Frauenleben. Alle seine geistigen Bestrebungen nehmen dieselbe Richtung. Dionysische Frauenbildung ist die Vollendung höherer Sinnlichkeit auf allen Stufen der menschlichen Natur. Dadurch herrscht das Weib im täglichen Leben, noch mehr in den Mysterien. Von dieser auf die Apotheose des Stoffs gerichteten Dionysischen Denkweise geben die Vasenbilder die vollkommenste Anschauung, und der Eindruck, den ihr Anblick zurückläßt, wird verdoppelt durch den Contrast, den die Grabbestimmung

---

1) Dieser Gegensatz ist nirgends schöner dargestellt, als auf einem Berliner Vasenbild bei Gerhard, vases étrusques et campaniens, taf. 6, 7. p. 9. f.

2) Liv. 39, 12. Ovid. F. 6, 497. Man will darin eine Corruption von Semela erkennen! Der Sinn bleibt jedenfalls außer Zweifel, das Wort ist sprechend.

aller dieser Gefäße zu den sinnlich schönen Darstellungen, die sie geben, bildet. In der That, was verletzt die Vorstellungen einer geistig gereinigten Religion mehr, als die Verbindung von Grab und Tod mit der bis zu den nacktesten Darstellungen des geschlechtlichen Lebens fortschreitenden Kunstrichtung des Dionysischen Grabschmuckes? Der ernste Gedanke des unvermeidlichen Untergangs wird der frohen Erinnerung des wonnevollsten Lebens geopfert. Nicht die Betrachtung des Todes, sondern die Aufforderung zum vollen Genuß der sinnlichen Lust, welchen üppige Jugend darbietet, scheint der leitende Gedanke, der diese Stätten der Verwesung beherrscht. Aphroditische Auffassung des Lebens wird den Schrecken des Todes entgegengestellt, und die Trauer der schnell verfliegenden Lust durch den Reiz vollendeter sinnlicher Schöne überwunden. Wohl ist die Darstellung der Knochengerüste und ähnlicher Bilder unserer leiblichen Nichtigkeit der alten Gräberwelt nicht ganz fremd, — man denke an die sceletri cumani, worüber Jorio und von Olfers geschrieben, und an das bekannte Pompeianische Grabbild [1]) — aber die Dionysische Lebensauffassung hat sie durch die Darstellung erotischer Lust verdrängt, und die Stätte des Todes mit den Bildern des lachenden Lebens geschmückt. Von der aphroditischen Ausbildung und sinnlichen Verfeinerung des Daseins, wie sie unter dem Einfluß der bacchischen Religion sich gestaltete, giebt uns nichts eine so vollkommene Anschauung als die Ausstattung der Gräberwelt, die durch einen tiefergreifenden Gegensatz zur Hauptquelle der Kenntniß des antiken Lebens geworden ist.

Soll aus dem unerschöpflichen Reichthum, den die Grabschätze bieten, Einzelnes hervorgehoben werden, so scheint nichts so belehrend, als der weibliche Schmuck, auf dessen Darstellung die Gräberwelt so viele Sorgfalt verwendet. Denn gerade dieser entspricht in besonderm Grade dem sinnlichen Charakter der Dionysischen Religion, und kennzeichnet am bestimmtesten die erotisch-aphroditische Richtung, in deren Vollendung sie die höchste Bestimmung des Weibes erkennt. Ihr ist Helena, die durch der Reize Fülle selbst bei Greisen Sehnsucht erweckt, die Aphrodite nicht darum so reich ausgestattet, daß sie nun Einem zu ausschließlichem Besitz dahingegeben, verwelke, die daher auch, indem sie Paris folgt, weniger dem Zuge des eigenen Geistes als dem Gebote der Liebeskönigin nachgibt, das große Vorbild jedes sterblichen Weibes, das Sinnbild jeder Dionysischen Frau. Die Reize der weiblichen Natur durch die des Schmuckes zu erhöhen, und alle Mittel der vollendeten Kunst in ihren Dienst zu nehmen, ist

[1]) Ich bemerke hier, daß die so oft gefundenen langen und schmalen Bronzefiguren offenbar nach den im Abendlicht langgezogenen Schatten gebildet sind, und daher den Begriff der umbræ bildlich wiedergeben.

des Weibes Pflicht und Religionsgebot. Nur in der schönsten Gestalt vermag sie dem weichlich üppigen Gotte, ihrem Herrn, dem sie in den Mysterien angetraut worden, und mit welchem sie im Tode zur Vereinigung gelangt, zu gefallen, nur so den Mann zu fesseln, nur so das Werk der Natur zu fördern. Nur so ist sie eine wahre Stimula, nur so eine vollendete Aphrodite-Helena oder Ariadne oder Pandora. Wie jene auf so manchen Grabmonumenten im Akte weiblicher Schmückung dargestellt ist, so werden ähnliche Scenen auch als Zeichen bacchischer Initiation gar häufig wiederholt.[1] Wie die Unsterblichen alle Pandoren mit den höchsten Reizen ausstatten, um den Sterblichen in Aphroditens Netz geheime Schmerzen zu bereiten, und so des Stoffes Recht und Bestimmung zu fördern: also erblicken wir auf Grabgefäßen geflügelte Genien demselben Geschäfte obliegend, und als Diener des in Werdelust schwelgenden Gottes durch Schmückung einer neuen Pandora sein Werk fördernd. Wie die Frauen zur Verbreitung des Dionysischen Kults am meisten beigetragen, so sind sie es auch vorzüglich, durch welche das Werk der Naturzeugung gefördert wird. Zur Verführung des Mannes hat die Natur sie mit allen den Reizen geschmückt, durch welche der Stoff zu prangen vermag. Durch diese ist der Mann zu der ersten geschlechtlichen That erregt und zur Hervorbringung eines sterblichen Geschlechts begeistert worden. Durch sie muß es auch erhalten, der Tod besiegt, und allem Erdenleben ewige Jugend, wie sie Dionysos genießt, gesichert werden. In diesem Gedanken vereinigen sich alle jene aphroditischen Grabdarstellungen, in welchen der Gebrauch coisch durchsichtiger Gewänder, der Isischen pellucidæ vestes, von denen das Horazische metiri possis oculis latus gilt, mit Darstellung der völlig enthüllten weiblichen Schönheit abwechselt, und in deren variirter Reproduktion die alte Kunst einen Erfindungsreichthum entwickelt, der selbst in ihrem Aufgehen in Dionysischer Lebensanschauung wurzelt. In demselben Gedanken liegt die Quelle mancher Darstellungen, die durch die erschütternden Contraste, welche sie bieten, jenen Abgrund des Gegensatzes, den wir als den allgemeinen Charakter der Dionysischen Grabeswelt bezeichnet haben, noch zu erweitern scheinen. Welchen Gegensatz bietet nicht die bräutliche Wonne der sich zum ersten Liebesgenuß schmückenden Jungfrau und das traurige Schmerzensloos, das ihren Geburten unabwendbar bevorsteht. Die größten Dichter haben durch Ergreifung dieses Gedankens die gewaltigsten Wirkungen hervorgebracht. „In der Nacht eurer Empfängniß, Milord, gings lustiger zu als jetzt." Was Shakespeare in diese wenigen Worte faßt, legt Aeschylus in jenem Chorgesang nieder, der im

[1]) Um aus dem reichen Vorrath ein Beispiel anzuführen, mache ich auf die Abbildung in den Antiquités du Bosphore Cimmerien taf. 49 aufmerksam.

Augenblick des höchsten Leidens und völlig gebrochener Kraft zu Prometheus Ohren dringt, und in jedes Menschen Busen seinen Wiederhall findet:

> Wie so anders erschallt jetzt dieses Lied, denn jenes,
> Das herüber von euerm Brautbad,
> Euerm Brautbett klang in hochzeitlicher lachender Lust,
> Da du unsere Schwester im Brautschmuck freudig
> Die Freudige dir,
> Heimführtest Hesionen!

So singen die Esthen am Hochzeitsfeste der Braut:

> Schmücke, schmücke, Jungfrau, dich,
> Schmücke dich mit solchem Putze,
> Der einst deine Mutter schmückte;
> Binde solche Fäden nur,
> Wie einst deine Mutter band.
> Bind' um den Kopf das Sorgenband,
> Und um die Stirn das Kummerband,
> Leg auf den Scheitel das Trauertuch.

Was so das Alterthum wie die Neuzeit als höchsten Ausdruck der erschütterndsten Gegensätze, die das irdische Leben bietet, trauernd und machtlos, der Sphinx Räthsel zu lösen, beklagt, das hat in equivalenter bildlicher Darstellung auch auf den Gräbern seinen Ausdruck gefunden. Ich erkenne diesen Gedanken in Harmonia's Halsband, das namentlich auch auf etruskischen Aschenkisten den Mittelpunkt so mancher Darstellung bildet. Dieser Brautschmuck wird allen seinen Trägern zur Quelle unabwendbarer Leiden und nie endender Trübsal. Unentrinnbares Unheil knüpft sich an seinen Besitz. Aber sein Reiz ist unwiderstehlich, ewig neu. Wie könnte das Weib, ἡ πάλαι γυνή, ihn besiegen! Die Sehnsucht, diesen Schmuck zu tragen, und als Braut der Erfüllung des höchsten Wunsches theilhaftig zu werden, erstickt jedes Bedenken, und überwindet selbst den Abscheu vor verbrecherischer That. Wenn die Hoffnung, Mutter zu werden, das Innerste der weiblichen Natur ergriffen, und sie in dem Sitz ihres Lebens getroffen hat, was vermag dann der Gedanke an all das Elend, dem sie entgegengeht, und an der Kinder Schmerzensloos, das ihnen der Mutter bräutliche Wonne bereitet. Den hochzeitlichen Schmuck will das Mädchen tragen, unbekümmert um die Leiden, die er seinem Geschlechte bereitet. So wird uns Harmonia's Halsband geschildert. Zeichen aphroditischen Genusses, ist es zugleich Träger des schwersten Verhängnisses, golden von Glanz und mit leuchtenden Edelsteinen besetzt, aber innen voll Gift, wie Pandora ein καλὸν κακὸν ἀντ' ἀγαθοῖο, sceleribus tinctum wie das Gewand Harmonias, die es zuerst getragen. Nach

ihr erliegen seinem Reize Agave, Jocasta, Semele, Argia, Eriphyle.[1]) Von dem Muttermörder Alcmäon erhält es die Psophische Jungfrau Alphesiböa; und auch Callirhoë, des Achelous Tochter, ist von unwiderstehlicher Sehnsucht darnach ergriffen. Denn gewaltiger, bemerkt hiezu Pausanias 8, 24, als die Männer treibt die Weiber der Begierde Stachel,[2]) wie denn Tiresias, der beider Geschlechter Genuß gehabt, den weiblichen als den zehnfach größern schildert. Des Phegeus Söhne weihen den verhängnißvollen Schmuck zuletzt dem reineren apollinischen Gott, zu dessen Orakel kein Weib Zutritt hat,[3]) und der in Anerkennung des höhern Vaterrechts den Muttermörder der Erinyen altem Rechte entriß, dem großen Lichthelden, der durch seinen Sieg über das stoffliche Leben, auch den Leiden, die dem Geschlecht der Sterblichen von den Weibes Reizen stammen, ein Ende macht. Schlagend tritt hier der Gegensatz zwischen der weiblichen Stofflichkeit des aphroditisch-bacchischen Lebens und der reinen Unstofflichkeit des apollinischen Wesens hervor. Das Halsband selbst geht aus aphroditischem in apollinischen Besitz über. Harmonia, die es zuerst trägt, ist aphroditisch-unkeuscher Entstehung.[4]) Als Zeichen der Liebeswerbung erscheint der Halsschmuck wieder in Eurymachus Händen, der es Penelopen anbietet. Ein anderer wurde im Aphroditeheiligthum zu Amathus auf Cyprus, in welchem die Göttin, mit Adonis-Papas vereint, Verehrung fand, aufbewahrt.[5]) In Gold gefaßt erschienen hier die Edelsteine grünlicher Färbung. Auch dieses monile galt als Harmonia's Halsschmuck. Aus der Verbindung mit Aphrodite und Adonis leuchtet die erotische Bedeutung, und besonders deren hetärischer Charakter, deutlich hervor, und dieser stimmt mit dem in aphroditischen Kultanschauungen begründeten hetärischen Leben der Cyprischen Frauen vollkommen überein. Gerade diese Bedeutung bringt es dem bacchischen Kulte näher, und darum fehlt jener Theil des weiblichen Schmuckes den Frauen bacchischer Vasenbilder nur selten. Gleiche Bedeutung wird auch andern Schmuckgegenständen beigelegt. Darauf ruht die Weihung der Spangen in den Tempel der Trözenischen Naturmütter Damia und Auxesia, in deren Dienst kleine Wasserschaalen inländischer Töpferarbeit gebraucht werden.[6]) In gleicher Bedeutung erscheint bei Virgil. Aen. 1, 654

---

[1]) Lactant zu Stat. Theb. 2, 272. Harmonies dotale decus. Hygin. f. 148.

[2]) Nonnus, Dion. 42, 210. f. *πᾶσα γυνὴ ποθέει πλέον ἀνέρος.* Man lese die ganze Ausführung dieser Idee.

[3]) Plutarch de Pyth. orac. 2. Silius Ital. Pun. 3, 22. Paus. 7. 5. 3.

[4]) Pausan. 9, 16, 2; 9, 12, 3; 3, 18, 7.

[5]) Pausan. 9, 41, 2. Sueton Galba 18. Monile margaritis gemmisque consertum ad ornandum Fortunam suam Tusculanam ex omni gaza secreverat: id repente quasi augustiore dignius loco Capitolinæ Veneri dedicavit etc.

[6]) Herod. 5, 82, 83. Athen. 11, p. 502. Ein fictilis calix im Dienst Fortuna's bei Sueton Galba 18.

mit dem baccatum monile verbunden Helena's bräutlicher Schleier, den ihr die Mutter Leda geschenkt, und Achates als Aeneas Abgeordneter an Dido zu überbringen beauftragt ist. Helena, Dido, Leda tragen alle denselben erotischen Charakter, der auf dem Schleier wie auf dem Halsband Eriphyle's ruht. Die Bedeutung desselben auf Grabvorstellungen ist nun klar. Dem Reiz des bräutlichen Schmuckes opfert das Weib all sein Glück, und der Geburten schreckliches Todesloos vermag nicht, die Stimme der Natur in ihr zu unterdrücken. Dadurch erfüllt sie das Gebot der Dionysischen Religion. Amphiaraus kehrt zur Erde zurück, Polynices tritt an seine Stelle und wird Harmonia's Befruchter. Nur der bräutlichen Wonne soll die Frau gedenken, kein Gedanke an Fatum und Zukunft, kein Mitleid, keine Trauer darf sie von Erfüllung ihrer stofflichen Bestimmung zurückschrecken. Mag ihr Niobe's Schmerz, mag ihr Thetis Täuschung vorbehalten sein, mag sie zu spät erkennen, daß keine Schönheit und keine mütterliche Sorgfalt dem vergänglichen Kind des Mutterleibes, das Isis und Demeter vergeblich im Feuer zu vergöttlichen suchen, Unsterblichkeit zu geben vermag, und nun ein gar anderer Gesang zu ihren Ohren dringen, als jener war, der bei der hochzeitlichen lachenden Lust ertönte, als sie mit Harmonia's Halsband geschmückt der Gespielinnen Glückwünsche empfieng: sie muß sich doch mit der Chariten Liebreiz schmücken, und Peitho's Einflüsterungen nachgeben. Das amazonische Leben der männerfeindlichen Jungfrau soll sie von sich werfen, und durch Vereinigung mit dem Manne das τέλος θαλεροῖο γαμοῖο, der weiblichen Erziehung Ziel und Krone, erfüllen. Wie Ariadne von Dionysos, so soll sie aus des Mannes Händen die Krone empfangen, durch die sie als des Gottes Geweihte zu höherem Dasein gelangt. Ich habe mich oft gefragt, welche Bedeutung wohl jene Amazonen haben können, die als Hüterinnen zu beiden Seiten des Eingangs eines Lycischen Felsengrabes dargestellt sind. Jetzt ist mir die tiefere Beziehung dieser Vorstellung klar geworden. Durch Bellerophon's höhere Kraft besiegt, entsagen sie dem männermordenden wilden Kriegsmuth, und kehren zu des Weibes Naturberuf zurück. Allem Männlichen wohlgewogen, tragen sie nun gerne des Mutterthums Wonne und Schmerz. Aus der jungfräulichen kummerlosen Zeit treten sie zur Ehe über, und umgürten ihre Stirne mit dem Leidensbande. Aus ihrem Schooß wird dem allverzehrenden Tode ewig neue Nahrung geboren. Kummervoll über der Zeugung Untergang stehen sie nun, eine Verkörperung des Todesgedankens, an des Grabes Schwelle, und scheinen dem Gedanken nachzuhängen, wie ihnen doch das männerhassende Amazonenthum all diesen Kummer erspart haben würde. Felices, si sine prole fuissent. Aber Anderes verlangt die Bestimmung des Weibes, auch den Kummer darf es nicht scheuen, soll Dionysos aphroditisches Gebot erfüllt werden. Mit dem Tode

büßte die Cretische Gorgo und die Cyprische Leukomantis, weil sie den Liebhaber verschmähten und an seinem Untergange mehr Freude hatten als an dem Genuß seiner Liebe.[1]) Darum werden auf so manchen Grabgefäßen amazonische Kämpfe mit dem Gegenbild Dionysischer Hochzeitsfeier verbunden. Die Feindschaft löst sich auf zur Liebe, des Mannes Haß zur Sehnsucht nach der Männlichkeit, und der Ehe Weihe schließt den Abgrund, der die beiden Glieder des Gegensatzes trennt. Die Mehrzahl der Grabdarstellungen, die dem Amazonenmythus entnommen sind, und theils Vasenbildern, theils Sarkophagsculpturen angehören, hebt diesen Uebergang aus Haß zur Liebe hervor, und gewinnt dadurch jene tiefere Beziehung zu der Grundidee der Dionysischen Religion, die durch Aufnahme Dionysischer Embleme, wie des Epheublattes, einen zwar äußerlich wenig hervortretenden, und darum selten beachteten und noch seltener verstandenen, aber dennoch einen bestimmten Ausdruck erhalten hat.

Dadurch wird es auch über allen Zweifel erhoben, daß alle jene Darstellungen eine ganz bestimmte Initiationsbedeutung haben. An die reine physische Idee schließt sich der Mysteriengedanke an, in welchem jene ihre höhere Verklärung erhält. Es sind auch hier wieder die bessern Hoffnungen der Eingeweihten, welche den Geist über das traurige Todesloos aller irdischen Zeugung zu der Ahnung ihrer höhern Bestimmung erheben. Der Fluch, der an Harmonia's bräutlichem Schmuck haftet, ist nicht der letzte Gedanke, der aus jenen Darstellungen spricht. Dionysos wird dem Weibe nicht nur zum Begründer seines stofflich-sinnlichen Lebens, er ist auch sein Erlöser. Die Erfüllung der stofflichen Bestimmung erscheint nur als Durchgang zu einer höhern Fertigkeit, in welcher die Trauer über das unabwendbare Loos alles dessen, was aus des Weibes Schooß geboren wird, sicher Auflösung findet. Wenn der Gedanke, daß das Anziehen des bräutlichen Schmuckes zu unendlichen Leiden den Grund legt, nur Verzweiflung zurücklassen kann, so erscheint er dagegen in den Mysterien als der Weg, zu dauernder Vereinigung mit dem Gotte zu gelangen. Das Weib, das der jungfräulichen Enthaltsamkeit entsagt, und zur Mutter wird,[2]) unbekümmert um das Loos, das ihrer Geburten harrt, erfüllt das Gebot der Dionysischen Religion. Wie sie im Leben dadurch zu jener höhern Schönheit gelangt, welche die Braut vor der amazonischen Kriegerin auszeichnet, so wird ihr nun im Tode jene höchste Erhebung, die dauernde Einigung mit dem Gotte des Lebens, dem

---

[1]) Plut. de amore 20. Hutt. 12, 53. Die Namen der Frauen und der des Mannes Ajander sind sprechend. Wir können den letzteren mit Arsaphes-Vianer, der Osiris-Bezeichnung, dem Sinne nach mit Virbius, Ares, ἄρσην vergleichen.

[2]) Arnob. 5, 22. ad mulieris nomen properat.

sie auf Erden sich hingegeben, zu Theil. Durch ihn gelangt sie in die Regionen der Gestirne, wo Ariadne's Kranz nie wieder verwelkt.[1]) Von diesem Gesichtspunkt aus gewinnen jene Szenen bräutlicher Schmückung, die auf Initiationsvasen so häufig begegnen, eine höhere Bedeutung. Sie gelten nicht mehr allein dem sterblichen Manne, sondern dem Gotte selbst, zu dessen Umarmung die Mutter nun gelangt.[2]) Der sterbenden Amazone Schönheit wird von Achill, ihrem Besieger, erst jetzt in ihrer vollen Erhabenheit erkannt,[3]) und ebenso staunt Perseus über der enthaupteten Gorgo Reizen.[4]) Zur Mutter, nicht zur Amazone, ist das Mädchen bestimmt. In der Ehe erfüllt sie ihren höhern Beruf, und welchen Leiden immer sie und ihr Geschlecht verfallen mag, so wird sie doch als Mutter im Tode zur vollsten Entwicklung ihrer Schönheit durchdringen. In diesem Sinne sind jene Sarkophagdarstellungen aufzufassen, welche uns Mann und Frau unter dem Bilde Achill's und Penthesilea's darstellen.- In demselben Harmonia's Halsschmuck. Die Ehe bewahrt das Weib vor beiden Ausartungen seines Geschlechts, vor männerfeindlicher Kriegslust, und regelloser hetärischer Männerliebe. Sie nur bringt ihr Ruhe, in ihr allein vermag die Frau die ganze Schönheit ihres Wesens zu entfalten, und zuletzt in höhern Regionen zu dauernder Einigung mit dem männlichen Gotte zu gelangen, wie Psyche nach überstandener Irrfahrt des sinnlich-tellurischen Lebens, Eros geeinigt wird, und Helena endlich auf der Mondinsel Leuke mit Achilleus verbunden ein aller Unruhe und Wandelbarkeit enthobenes wonnereiches Dasein führt. Durch die Ehe wird Dionysos des ihm geweihten Weibes Erlöser. Auch der Kinder Todesloos darf es nicht abhalten, seine Bestimmung zu erfüllen. Klagt Thetis erst über des herrlichen Sohnes Untergang, so wird ihr Schmerz zuletzt durch den Nachruhm, den ihm seine Tugend errungen, in Freude verwandelt. Hat sie vergeblich alles angewendet, Achill's Körper mit derselben Unsterblichkeit zu schmücken, der sie selbst genießt, so wird sie nun inne, daß diese nicht dem Leibe, sondern der Seele allein beschieden ist, und nur durch Tugend gewonnen werden kann. Zu den Inseln der Seeligen ist Achilleus gelangt, „weil dieser, da

---

[1]) Hygin. poet. astr. 5. Hier werden die verschiedenen Mythen dargestellt, welche alle die Krone Ariadne's ganz in der gleichen Natur, wie Harmonia's Halsband erscheinen lassen. Ovid. F. 3, 512.

[2]) Plut. Lib. amat. 20. ὁ γὰρ ὡς ἀληθῶς ἐρωτικὸς ἐκεῖ γενόμενος, καὶ τοῖς καλοῖς ὁμιλήσας, ᾗ θέμις, ἐπτέρωται καὶ κατοργίασται, καὶ διατέλει περὶ τὸν αὐτὸν θεὸν ἄνω χορεύων καὶ συμπεριπολῶν, κ. τ. λ.

[3]) Hagenbuch, ep. epigr. 46.—53:
Κάλλος δ' ἂν μετὰ μοῖραν ἀμάζονος ἔσχεν ἄπιστον
Ὥστε νεκρᾶς πλέον ἢ ζώσης ἐς ἔρωτα φέρεσθαι.

[4]) Paus. 2, 21. 6.: καὶ τὸν Περσέα τὸ κάλλος ἔτι καὶ ἐπὶ νεκρῷ θαυμάζοντα.

er von seiner Mutter erkundet, daß er sterben würde, wenn er Hectorn tödtete, thäte er aber dieß nicht, nach Hause zurückkehren und wohlbetagt enden würde, dennoch es wagte, lieber seinem Liebhaber Patroclos helfend und ihn rächend, nicht nur für ihn zu sterben, sondern auch nachzusterben dem Verstorbenen." [1]) Das sind die *κάλαι ἐλπίδες* derjenigen, *ὅσοις τὸν βίον σοφρόνως διελθεῖν ὑπῆρξεν,* [2]) das die Vorstellungen, welche Achill und seinen Mythuskreis zum Mittelpunkt einer ganzen großen Klasse von Grabvorstellungen machten. Durch die Tugend des heroischen Lebens wird der Tod überwunden, das ewig seelige Leben gewonnen. Unsterblichkeit wird den Trefflichen zu Theil. Seeligkeit ist der Mühe Lohn. Dem Unedlen wird sie nicht zu Theil. Der Tod zwar ist Aller Loos, und trauernd klagt Homeros, daß gleich dahinsterbe der Träge, und Jener, der Vieles gewirkt hat, aber Tugend führt den Edeln zur Unsterblichkeit im Reiche des Lichts.

Γνῶθι μετ' εὐσεβέεσσιν εὔφρονα Δώριδα κεῖσθαι;
Ἀντ' ἀρετῆς ἱερὸν χῶρον ἀνευρομένην.
Οὐ γὰρ ἁπᾶσιν ὁμῶς θανατὸς βαρύς· ἀλλ' ὅτις ἐσθλὸς
Οὗτος καὶ θανάτου κοῦφον ἀπέσχε τέλος. [3])

In diesen Gedanken finden wir die höhere Auflösung jener traurigen Betrachtungen, welche sich an Harmonia's bräutlichen Schmuck anknüpfen. Im Gebiet des stofflichen Lebens folgt ihm nur Elend und Jammer. Zum Trauergesang verkehrt sich jedes Hochzeitslied, und wenn die Unsterblichen alle durch ihre Gegenwart Peleus Brautfest verherrlichen, wie auch zu Harmonia's und Ariadne's Hochzeit die Götter Geschenke bringen, so bleibt doch Thetis unendlichem Schmerze aufbehalten. Gleiches Loos ist jeder Mutter beschieden, die lachende Lust der hochzeitlichen Nacht wird einst düster zu ihren Ohren dringen. Soll sie sich darum der Bestimmung ihres Geschlechts entziehen? Dionysos Gebot fordert Anderes von ihr. Der phallische Gott will, daß sie den bräutlichen Schmuck trage, und dadurch sich zur Einigung mit ihm selbst bereite. Zwei Stufen des Lebens gehen hier, wie in allen Mysterien, neben einander her: die der niedern werdenden und die der höhern seienden Welt. Der innigste Verein verknüpft beide. Sie gehen stets in einander über: Steigt bei der Geburt die Seele in das Reich des Wechsels herab, wohin sie der Genius einführt, so kehrt sie im Tode in das des Seins zurück. Nimmt sie bei der Geburt das Gewand des Leibes, so legt sie dessen Last im Tode wieder ab. Der stete Uebergang von Schwarz und Weiß hat auch diese höhere Beziehung in sich. Die beiden Far-

---

1) Plato Sympos. p. 179.
2) Nicephorus Chymnus bei Kreuzer, comment. Herod. 335—337.
3) Inschrift von Memphis bei R. Rochelle, mon. inéd. p. 113. n. 4.

den bezeichnen nicht nur das tellurische Werden und Vergehen, sondern auch den ὁδὸς ἄνω καὶ κάτω, das Eingehen in den Stoff und die Rückkehr aus demselben. Auf dieser höhern Stufe wird Weiß, was auf der tiefern des sinnlichen Lebens Schwarz erschien. Statt der schwarzen Trauerfarbe, die der tellurischen Auffassung entspricht, wird die weiße gewählt, die den höhern Mysteriengedanken darstellt. In Dionysos sind beide Stufen vereinigt. Er lebt zugleich in der finstern tellurischen und in der höhern Lichtsphäre: dort dem Wechsel unterworfen, hier unwandelbar. An der gleichen Doppelnatur nehmen die ihm Geweihten Antheil. Ihre leibliche Existenz steht mit der unkörperlichen in unauflöslichem Zusammenhang, und nur durch Erfüllung der stofflichen Bestimmung kann die höhere errungen werden. Für das Weib hat dieser Zusammenhang des leiblichen mit dem außerleiblichen Dasein, ihrer vorzugsweise stofflichen Erdnatur wegen, doppelte Bedeutung. Dem weiblichen Geschlecht bietet der Dionysische Kult die Erfüllung seiner höchsten Hoffnung. Auf des Weibes Natur ist er vorzüglich berechnet. Er verheißt nicht nur der Sinnlichkeit Befriedigung, sondern macht aus dieser auch die Grundlage besserer Hoffnung. In Einem Gedanken fließt Beides zusammen, die Befriedigung der stofflichen und der übersinnlichen Bedürfnisse. Die Liebe wird zum Religionsgefühle, das Mutterthum Erfüllung der doppelten, der leiblichen und der psychischen, Bestimmung. Jeder Stufe der weiblichen Natur läßt Dionysos ihr Recht angedeihen. Er gründet der Frau geistiges Leben nicht auf Unterdrückung, sondern auf geregelte Befriedigung ihres stofflichen Seins, und wird so im vollsten Sinne der Weihegott des Frauengeschlechts. Jeder Mutter bietet er Ariadne's Krone, und sichert dieser ewige Dauer in der Region der leuchtenden Himmelsgestirne. Durch die Dionysische Weihe der Ehe wird der Fluch getilgt, der an dem Brautschmuck haftet. Durch Kindergebären gelangt das Weib zur Vereinigung mit ihrem Gotte.[1] Der Mann ist von Natur Dionysos Bild, die Frau aber bedarf zu ihrer Erhebung des Mannes, und der geschlechtlichen Vereinigung mit ihm.[2]

7.

Es wird gut sein, an dieser Stelle den Gedanken wieder in Erinnerung zu rufen, in dessen Verfolgung wir bis zu dieser Entwicklung der Dionysos Religion in der alten Gräberwelt gelangt sind. Wir haben den Gebrauch der ge-

---

[1]) Paulus an Timoth. 2, 15: „Sie wird das Heil erlangen durch Kindergebären."

[2]) Paulus an die Corinther 1, 11, 7: „Der Mann trägt Gottes Bild und Würde an sich, das Weib ihres Mannes Würde."

brannten Erde in den Gräbern auf jenen thönernen Sarg zurückgeführt, in welchem Dionysos die ihm von Theseus überlassene Ariadne auf Naxos beisetzt, und im Anschluß hieran die Vereinigung aller jener physischen Momente, welche die stoffliche Grundlage der Bacchusidee bilden, in der Terracotte nachgewiesen. Auch darin erschien uns diese als vollkommener Ausdruck der Dionysos-Religion, daß sie in der Vereinigung des weiblichen Stoffes mit der männlichen Kraft jenem das Uebergewicht läßt. Das gleiche Verhältniß kehrt nun in dem Monde wieder, und Dionysos gehört auch der Mondregion an. Wir haben ihn bisher auf zwei Stufen des Kosmos gefunden, zuerst in seiner Vereinigung mit dem tellurischen Stoffe, den er als Träger der männlichen Kraft in Gestalt der chthonischen Gewässer und des chthonischen Feuers durchdringt, dann wieder als leuchtende Sonne, als himmlischen Phallus, apollinischer Lichtnatur verwandt, aber als stofflich zeugender Helios der metaphysisch reinen Apollonatur untergeordnet. Jetzt stellt er sich uns in einer dritten Gestalt dar. Er kehrt wieder als Lunus Deus, als *νυκτοφαής* und *σύνδρομος μήνης*, der den nächtlichen Reigen der leuchtenden Himmelsgestirne aufführt,[1]) und die ihm Geweihten gleich Ariadne's Krone unter die Sterne aufnimmt. In dieser Lunus-Natur führt er die tellurische und solarische Potenz zur Einheit zurück. Alle Bestandtheile seines physischen Wesens sind wie in der gebrannten Erde, so im Monde vereinigt. Nach der antiken, besonders der orphischen Auffassung nimmt der Mond eine Mittelstellung zwischen Erde und Sonne ein. Stofflich, wie die Erde, und darum als *ἑτέρη γῆ οὐρανίη* oder auch als olympische Erde bezeichnet,[2]) heißt er der reinste der irdischen, der unreinste der himmlischen Körper. Er liegt auf der Grenze zweier Welten, der tellurischen, in welcher das Werden, und der solarischen, in welcher das Sein wohnt, und vereinigt in sich beider Natur. Von der Sonne borgt er sein Licht, mit der Erde theilt er die stoffliche Natur. Er ist wie diese eine wahre *γῆ*, Berge, Flüsse, Städte, sind auf ihm zu finden,[3]) aber er ist nicht eine

---

1) Nonn. Diony. 44. 218. *Νυκτοφαὲς Διόνυσε, φυτήκομε, σύνδρομε Μήνης*. 279. *Νυκτιφαὴς Διόνυσος, ἔχων ταυρώπιδα μορφήν*. Das Stierhaupt, welches hier auf die Mondnatur bezogen wird, (217. *Ταυρῶπις Μήνη*) gilt sonst als Zeichen der Wassernatur 15, 31; 7, 321; 21, 214—218. 44, 203: *Νυκτέλιος Διόνυσος*. 227. *Μήνη Βακχιάς*. Macrob. 1, 18. in infero, idest nocturno hemisphærio Dionysos, qui est Liber Pater.

2) Aus den vielen Zeugnissen nur eines. Plut. de def. orac. 13. Hutt. 9, 319.

Ὁ δ᾽ ἄρτι θάλλων σάρκα, διοπετὴς ὅπως
Ἀστὴρ ἀπέσβη, πνεῦμ᾽ ἀφεὶς εἰς αἰθέρα,

μικτὸν δὲ σῶμα καὶ μίμημα δαιμόνιον ὄντως τὴν σελήνην, τῷ τῇ τούτου τοῦ γένους συνᾴδειν περιφορᾷ, φθίσεις φαινομένας δεχομένην καὶ αὐξήσεις καὶ μεταβολάς, ὁρῶντες, οἱ μὲν ἄστρον γεῶδες, οἱ δ᾽ ὀλυμπίαν γῆν, οἱ δὲ χθονίας ὁμοῦ καὶ οὐρανίας κλῆρον Ἑκάτης προσεῖπον. κ. τ. λ.

3) Plut. de fac. in orbe lunæ 21. Jablonski, Panth. Aegypt. Pars 2, p. 55 sq.

tellurische, sondern eine uranische Erde, von reinerm Stoffe als jene, aber doch unreiner als die Sonne, der reinste der irdischen, der unreinste der himmlischen Körper. Darum bildet er auch die Grenze zwischen der seienden und der werdenden Welt. Unter dem Monde ist Alles vergänglich, in ewigem Wachsen und Abnehmen begriffen, wie der Mond selbst; über ihm alles unvergänglich, unkörperlich wie der Sonne Licht, und keinem Wechsel unterworfen. So scheidet die Mondregion den ὁδὸς ἄνω καὶ κάτω; in ihm nimmt das Unkörperliche Körper, das Körperliche Unkörperlichkeit an. Dort begegnen sich die absteigenden und die aufsteigenden Wesen; dort wohnt ψυχή, wie σῶμα der Erde, νοῦς dem reinen Lichte entspricht. Denn aus drei Bestandtheilen ist des Menschen Natur zusammengesetzt, wie der κόσμος. ψυχή ist die Mittelstufe, reiner als σῶμα, unreiner als νοῦς; durch eine erste Trennung wird σῶμα, durch eine zweite ψυχή abgestreift, und dann erst νοῦς seiner geistigen Lichtreinheit theilhaft.[1]) In dieser Vereinigung zweier Naturen, der tellurischen und der solarischen, liegt der Ursprung der hermaphroditischen Mondnatur. Beide Geschlechter vereinigt in sich die himmlische Erde. Mann und Weib zugleich, ist sie jenes in ihrer Lichtnatur, dieses in ihrer Stofflichkeit: weiblich empfangend der Sonne gegenüber, das Empfangene in Strahlen befruchtenden Lichtes männlich nach der Erde entsendend. In dieser Vereinigung beider Geschlechter erscheint das männliche zwar, weil der Sonne entstammend, als das höhere, das weibliche aber durch die Stofflichkeit selbst als das überwiegende. Darum ist Luna häufiger als Lunus, und selbst Deus Luna[2]) gebräuchlich; darum ψυχή weiblich, νοῦς männlich, σῶμα geschlechtslos; darum in den Thespischen Eros-Mysterien, in deren mimischen Darstellungen die Fabel von Psyche und Amor, wie Apuleius sie mittheilt, wurzelt,[3]) Psyche immer in Weibesgestalt gedacht; darum auch in der Mysterienlehre von der Palingenesie des Menschen der Satz angenommen, daß die männliche Seele immer zuerst wieder in weiblichem Körper auferstehe. In dem Caruríschen Heiligthum des θεὸς Μήν hat sich noch unter den römischen Kaisern die Lehre erhalten, wer den Mond als Lunus anrufe, in dessen Haus werde der Mann herrschen, umgekehrt sei mit Luna das Weiberregiment verbunden.[4]) Wir entnehmen

---

[1]) Plut. de fac. in orbe. lunæ. 28.

[2]) Tertull. Apolog. 15.

[3]) Böttiger, Ideen zur Kunstmyth. 2, 401.

[4]) Spart. in Carac. 7. Et quoniam Dei Luni fecimus mentionem, sciendum doctissimis quibusque id memoria traditum, atque ita nunc quoque a Carrenis præcipue haberi, ut qui Lunam fœmineo nomine ac sexu putaverit nuncupandam, is addictus mulieribus semper inserviat: at vero qui marem deum esse crediderit, is dominetur uxori, neque ullas muliebres patiatur insidias, unde quamvis Græci vel Aegyptii eo genere quo fœminam hominem, etiam Lunam Deam dicant, mystice tamen Deum dicunt. Vrgl. Horap. 1, 12. Ammonius in Aristotelem de interpret. p. 15.

daraus eine Bestätigung der Behauptung, daß die Bezeichnung Selene und Luna auch das Vorwiegen der weiblichen Stofflichkeit in dem Doppelgeschlecht der Lunarischen Welt darstellt. Diese Auffassung der Mondwelt greift leitend und erklärend in alle Theile der alten Mythologie ein.[1]) Den physischen Grundlagen der Dionysos-Religion entspricht sie aber so vollkommen, daß wir diese selbst als den kultlichen Ausdruck der entwickelten Vorstellungen von der Mondwelt aufzufassen berechtigt sind. Die drei Bestandtheile des Dionysischen Wesens, Erde, Wasser, Licht kehren auch in dem Monde einheitlich verbunden wieder. Wie dieser zwischen Erde und Sonne eine beide verbindende Mittelstufe einnimmt, so hat auch Dionysos an tellurischer und solarischer Natur gleichen Antheil; reiner als die Erde, ist er doch unreiner als Apoll, ein stofflicher Helios. Der Mond vereinigt beide Geschlechter in sich, so auch Dionysos, der mit männlich phallischer Natur weibliche Weichheit der Körperformen verbindet.[2]) In dem Monde herrscht die stoffliche Weiblichkeit über die männliche Natur, und so nehmen auch die Männer in den Dionysischen Mysterien und Oschophorien weibliche Kleidung an.[3]) Verborgen ruht der Phallus unter dem Aeußern des Weibes. Worin aber der Mond die Dionysische Natur am klarsten darlegt, das ist in der innigen Verbindung beider Geschlechtspotenzen, deren Sehnsucht nach Vereinigung in der himmlischen Erde zu nie endender Erfüllung gelangt. Dio-

---

[1]) Am bestimmtesten finden wir sie von **Plutarch**, besonders **de facie in orbe lunæ**, und **de Iside et Osiride**, und **Macrob.** an manchen Stellen seiner beiden Schriften entwickelt. Ihre Spuren aber reichen in alle Gebiete der alten Literatur. Von den Neuern hat Welker im ersten Theile der Mythologie die Bedeutsamkeit jener Auffassung am bestimmtesten hervorgehoben. Es kommt dabei natürlich nicht auf ihre physische Richtigkeit an, sondern nur auf die Frage, welche Anschauungen bei den Alten Eingang gefunden hatten. Man sehe übrigens **G. Leopardi, sopra gli errori popolari degli antichi**, die Capitel 9—12: **Del sole — Degli astri — Dell' astrologia — Della terra.** Der Zusammenhang mit Ebbe und Fluth war den Alten wohl bekannt, **De facie in orbe lunæ 25. Ilutten 13, 81.**, wie sie denn dem Mond überhaupt die Wirkung der Feuchtigkeit und weiblichen Weichheit, das Wachsthum der Pflanzen, die Auflösung des Fleisches, die Veränderung der Weine, die Fäulniß des Holzes, und die leichte Geburt der Weiber zuschrieben.

[2]) In einem Nolaner Grabe wurde das Figürchen gebrannter Erde gefunden, welches bei **Clarac, musée de sculptures Pl. 666. F. Nr. 1554. D.** abgebildet ist. Es zeigt eine hermaphroditische Körpergestalt. Die doppelte auf der Brust sich kreuzende Schmuckkette, die Strahlenkrone auf dem Haupte, die Kugel in der linken Hand lassen keinen Zweifel darüber, daß wir hier eine den bacchischen Mysterien angehörende Vorstellung vor uns haben. Die hermaphroditische Bildung hat damit ebenfalls ihre Erklärung erhalten. Sie ruht auf der Lunus-Aphrodites Natur des Gottes, dem der Eingeweihte angehört, und zu welchem er in der Haltung der Anbetung und des Vertrauens emporschaut. „Dem himmlischen Heere bin ich gesellt; denn der Gott war mein Führer."

[3]) Nonn. Dion. 46, 87. Plut. Thes. 30.

nysos Liebe zu dem Weibe, sein Verlangen nach Zeugung und Befruchtung, des Weibes Sehnsucht nach dem Gotte, von dessen Männlichkeit es die Erfüllung seiner Bestimmung erwartet, der Abscheu gegen vereinsamtes Leben, der sich in dem weiblichen Festgefolge und dem stets vereinten Auftreten zeugungslustiger Faune und Satyrn mit sinnetaumelnden Bacchen ausspricht: Alles dieß ist in dem Monde verwirklicht. In den Mond geht Osiris ein,[1]) sehnsüchtig nach dem weiblichen Stoffe, zu welchem er herabsteigt, wie der Sonne Strahl auf den Mond niederfällt. Er entsagt, dem phallischen Zuge seiner Natur folgend, gerne der vereinsamten Herrlichkeit, in welcher Apoll wie die Sonne sich am besten gefällt. Er wird durch Luna zum Lunus. Nicht einsam will er in unnahbarer Höhe seiner eigenen Majestät genießen, und in unfruchtbarer Narcißartiger Selbstbetrachtung untergehn. Mene sucht er, zu ihr steigt er herab, versenkt sich in ihre stoffliche Natur, umkreist sie stets, ein unzertrennlicher Begleiter, σύνδρομος Μήνης. In dieser Natur offenbart sich am klarsten sein der apollinischen Reinheit untergeordnetes Wesen. Keine Zeugungsbegierde vermag diesen aus der solarischen Höhe herabzuziehen, in welcher er in metaphysischer Klarheit ewig thront. Apollo wird nie Lunus. Er gehört der seienden Welt, hat an der werdenden keinen Theil. Er tritt nicht in ihren Wechsel ein, sondern blickt aus unnahbarer Höhe auf die ewig sich hebenden, ewig sich senkenden Wogen der vom Naturfatum beherrschten Schöpfung, welcher Phaëton und Bellerophon nicht zu entrinnen vermögen. Der Dionysischen Stufe gehört auch Achill, gehört der Cretische Talos. Wie in seiner doppelten Feuer- und Wassernatur, so entspricht Achill der Dionysischen Gottheitsidee auch in seiner Erhebung zum Lunus und seiner Verwandtschaft mit Apoll, in dessen Heiligthum er, wie jener, in untergeordneter Stellung Aufnahme findet. Feind der Amazonen, gegen welche er auch auf Leuke den Kampf erneuert, durch unwiderstehliche Sehnsucht zu dem Weibe hingezogen, und gegen der Mutter Warnung auf Tenedos um Hemithea ringend, wird er erst auf der leuchtenden Mondinsel seiner Wünsche theilhaft. Dort führt, wie es Philostrat, heroica 19 schildert, der schönste der Männer, dem herrlichsten Weibe geeint, ein ewigseeliges Wonneleben, und befriedigt jene Liebe, die ihm auf Erden die sterbende Königin in einem Augenblick erregt, da ihm deren Erfüllung der Tod vereitelt. Als Lunus umkreist er nun die Geliebte, schnellfüßig am Himmel, wie auf Erden des nie ruhenden Wassers eilender Strom. So stellen ihn Vasenbilder dar. Als Lunus ist er den Feuererscheinungen des stofflichen Aethers verwandt, wie Dionysus. Als Lunus auch hermaphrodi-

[1]) Plut. Is. et Os. 42. 43.

tisch, wie ihn das Standbild auf dem Sigäum darstellte.[1]) Aehnliche Natur zeigt der Cretische Talos. Der Insel Hort, umkreist er sie schützend; allnächtlich vollendet er die Bahn, und in mondhellen Nächten vernimmt man sein Geplätscher, wenn er die ehernen Glieder im Meere badet. Seinen höchsten Ursprung hat er in der Sonne. Als Lunus ist Helios selbst in den Mond eingegangen; von ihm getrennt, erscheint er selbst in seiner Sonnennatur, wie Achill und Dionysos, doch in der phallischen Stofflichkeit seines Wesens unfähig zu apollinischer Lichtreinheit durchzudringen. Dionysos Lunusnatur findet in der Mondbeziehung der mit ihm verbundenen Frauen Bestätigung und Vollendung. Sie alle sind Mondfrauen, Demeter-Ceres, Ariadne-Aridela, Aphrodite, Athene,[2]) Artemis. Eine höhere Erhebung als die zur Mondnatur ist der weiblichen Stofflichkeit nicht verliehen. Erscheint des Mannes unkörperliche Kraft in dreifacher Stufe, und erst in der Erhebung zur Sonne vollendet, so bleibt dagegen das Weib auf der Mondstufe stehen. Der chthonischen Erde entrückt, kehrt sie am Himmel als Mondfrau wieder, und auch in dieser Erhebung bewahrt sie sich jene Stofflichkeit, deren die empfangende Mütterlichkeit sich nie entkleiden kann. Sie ist immer die gebärende Erde, immer γῆ, sei es die tellurische, sei es die himmlisch-olympische. Mag auch Athene in mutterloser Kopfgeburt zu einer höhern Stufe geistiger Auffassung durchgedrungen sein, ihre physische Grundlage ist doch immer die Doppel-Erde, und in der stofflichen Dionysos-Religion tritt diese Natur allein hervor. Der Mond vereinigt alle Eigenschaften des Dionysischen Weibes. Als Penia stets neuer Befruchtung nachgehend, folgt er ewig der Sonne Bahn, und erborgt von ihrem goldenen Lichte den Silberschein, mit dem er leuchtet. Erotisch ist der innerste Kern seiner Natur. Den Liebenden steht er bei, von den Liebenden wird er um Hilfe angefleht.[3]) Darum eben verkennen die Amazonen so sehr die Natur der Göttin, der sie dienen. Darum wird Hippodamia's Gürtel von dem Helden, der sie zur Mutterbestimmung hinüberführt, im Scheine des Vollmonds gelöst,[4]) wie denn alle Erdzeugung am

---

1) Die Belege für alle diese Sätze in dem oben schon angeführten Abschnitte meines Mutterrechtes.

2) Plut. de fac. in orbe lunæ. 24.

3) Plut. Is. et Os. 52. „Isis soll nichts anderes sein als der Mond, und dieß beweist man aus den Bildsäulen derselben, welche mit Hörnern versehen sind, um den Mondwechsel vorzustellen. Die schwarzen Kleider aber deuten sie auf die Verbergungen und Beschattungen desselben, in welchen er der Sonne sehnsuchtsvoll nachgeht. Daher ruft man auch den Mond in Liebeshändeln um Hilfe an, und Eudoxus sagt: daß Isis über alle solche Dinge zur Aufseherin gesetzt sei."

4) Vergl. Pindar. Ol. 11, 78.

besten im Vollmond gedeiht,[1]) wenn der himmlischen Königin udæ ignes[2]) das Werk fördern. So nahe ist der Mond dem Weibe verwandt, daß es allein dem Weibe möglich wird, ihn auf die Erde herabzuziehen,[3]) und schon in Josephs Traum ist die Erscheinung des Mondes auf die Mutter gedeutet.[4]) Der Vater ist die Sonne. Seine unkörperlich weckende Kraft fällt von oben auf die weibliche χώρα γενέσεως,[5]) wie (nach Plato) eine senkrechte Linie auf die wagrechte Basis. Des Mannes wie der Sonne Wirkung ist ein bloßes ἐγείρειν und von den Alten der Wirkung des Feuerstahls auf den Stein verglichen. Der Frau Mondnatur dagegen ist stofflicher Art. Darum trägt der Apisstier das Mondzeichen auf dem Leibe,[6]) darum der Römische Patricier die lunula auf den Schuhen.[7]) Nach seiner höhern väterlichen Natur ist er Sonnengeweihter, nach der stofflich mütterlichen des Mondes Kind. Dem Monde ist die biga, die weibliche Zwei, der Sonne das Viergespann, die männliche Tetractys, geweiht. Zu den Sümpfen hat der Mond genauere Beziehung. Aus den feuchten Ausdünstungen derselben zieht er seine Nahrung. Die Sümpfe aber zeigen das Bild der aus der innigen Durchdringung von Wasser und Erde hervorgehenden freiwilligen Erdzeugung. Daher tragen Sumpfinseln zumal die Mondnatur. Auf dem aus Schlammanhäufung, wie die Echinaden des Alcmäon, hervorgegangenen Eiland am Ausfluß des Liger führen die bacchisch begeisterten Samnitinnen ihr amazonisches Leben. Die leuchtende Pontusinsel, welche uns Philostrat als Schlammeiland darstellt, ist der Mondfrau Helena und der Amazonen Aufenthalt.[8]) Wie der Mond am

---

[1]) Auch die Eierbrut. Columella R. R. 8, 4. Semper autem, cum supponuntur ova, considerari debet, ut luna crescente decima usque ad quintam decimam id fiat; nam et ipsa suppositio per hos fere dies est commodissima, et sic administrandum est, ut rursus cum excluduntur pulli, luna crescat. — Plut. Is. et Os. 41.

[2]) Apuleius Met. 11, p. 255. Bip. ista luce fœminea collustrans cuncta mœnia, et udis ignibus nutriens læta semina, et Solis ambagibus dispensans incerta lumina etc. So ruft Psyche die Himmelskönigin Aphrodite an, die sich selbst rerum Natura parens, elementorum omnium domina, seculorum progenies initialis, summa numinum benennt. p. 257. Aehnlich Plut. lib. amat. 13. Hutt. 12, 23.

[3]) Apul. Met. 2. p. 24. Bip. Plut. de def. orac. 12.

[4]) 1 Mos. 37, 9—11. Damit vergleiche man nun Plato im Sympos, p. 190. „Diese drei Geschlechter gab es aber deßhalb, weil das männliche ursprünglich der Sonne Ausgeburt war, und das weibliche der Erde, das an beidem theilhabende aber des Mondes, der ja auch selbst an beiden Theil hat." Heliodor. Aeth. 10, 4. 6. 7.

[5]) Plut. Is. et Os. 53.

[6]) Plut. Symp. 8, 1. in fine. Is. et Os. 42. 43. Münze, abgebildet bei Marmora, voy. en Sardaigne nach Zoëga, nummi Aegypt. imperat. tab. 2, 3.

[7]) Plut. qu. rom. 76, wo die verschiedenen Erklärungen, obwohl sie das Richtige nicht treffen, dennoch Beachtung verdienen.

[8]) Aen. 6, 640. verlegt die fortunatæ insulæ in den circulus lunaris.

feuchten Nachthimmel, so thront Leuke einsam im Meere, dessen Wogen plätschernd sie umgürten. Die Kraft des Wassers und des Feuers umfangen sich in der Himmelskönigin nächtlich feuchtem Lichte, dessen Strahl, wenn er auf eine rindernde Kuh fällt, dem Gotte Apis seine Entstehung giebt. Die Idee weiblicher Fruchtbarkeit hat in der Eigeburt der Mondfrauen seinen höchsten Ausdruck gefunden, und diese Idee der σεληνίτιδες γυναῖκες ist für uns darum doppelt wichtig, weil wir der Dionysos-Frauen Mondnatur erkannt haben. Neocles der Crotoniate sagt, das Helena-Ei sei aus dem Monde gefallen; aus silbernem Ei, dem Bilde des Mondes, seien die Molioniden, λευκίππους κούρους, ἰσοκεφάλους, ἑνιγυίους hervorgegangen, schreibt Ibycus, und ganz allgemein fügt jener Neocles hinzu: τὰς γὰρ σεληνίτιδας γυναῖκας ᾠοτοκεῖν ἁπάσας. Athenæus 2, 50. Eustath. Od. 11, 298. Herodot von Heraclea fügt bei, fünfzehnmal größer seien die Mondmenschen, die aus jenen Eiern hervorgehen, eine Zahl, auf deren Bedeutung wir später zurückkommen. Plut. Pl. phil. 2,30. In diesen Eiern offenbart der Mond seine stoffliche Mutternatur, in welcher er als ἑτέρη γῆ οὐρανίη erscheint. Er ist selbst Aphrodite's Mutterleib, selbst das Ei, das gleich Luna, hermaphroditisch beider Geschlechter Kraft in sich vereinigt, und aller sichtbaren Schöpfung Keim umschließt. Wenn der Mythus erzählt, das Ei, aus welchem Aphrodite-Syria-Semiramis hervorgeht, sei vom Himmel in den Euphrat gefallen, von Fischen ans Ufer gewälzt, von Tauben ausgebrütet worden, so ist auch hier zunächst an den Mond zu denken, und die Verbindung von Fischen und Tauben als eine Andeutung der zur Zeugung nothwendigen, in des Mondes udæ ignes vereinigten Doppelkraft der Feuchtigkeit und Wärme aufzufassen.[1]) So ist der Löwe, den der Sonnenheld Heracles zu Nemea erlegte, wo auch die Eigebornen Molioniden, die nach der Mutter genannten Eliden, von denselben Pfeilen getroffen wurden, aus dem Monde in den Peloponnes gefallen, wie Aelian H. A. 12. 7, Plutarch de facie in orbe lunæ c. 23 berichten. Der Löwe aber vereinigt in sich dieselbe Doppelpotenz des Feuers und des Wassers, so daß er, wie so viele andere symbolische Thiere, wie namentlich das Pferd und das Rind, nicht nur der Sonne, sondern ebenfalls den tellurischen Gewässern und ihrer Zeugungskraft angehört, und den Phallus, mit dem ihn eine Florentiner Terracotta darstellt,[2]) in dieser doppelten Beziehung trägt. Löwenköpfe ergießen aus dem Munde den befruchtenden Wasserstrahl,

---

1) Hygin. f. 197. Cæsar Germanic. c. 20. Salmasius Exerc. Plin. p. 405.

2) Bulletino 1843, p. 58. O. Jahn, Leipziger Berichte 1855, 77—79. — Der Löwe der Insel Kos, dessen Abbildung Brönsted giebt, steht gewiß auch zu dem Inselnamen Hydrussa in Beziehung, und ist also keineswegs bloßer Sonnenlöwe, sondern Darstellung der ganzen Naturkraft.

und Charon bezeichnet den Wasserlöwen, der auf den Sümpfen der Unterwelt thront, und in der sutilis cymba wohnt, darum als Grabwächter namentlich in Etrurien viel vorkömmt,[1] und zu Sardes mit hetärischer Zeugung verbunden wird.[2] Des Peloponneses alter Name Apia stimmt mit dem Nemeischen Höhlenlöwen und seiner Beziehung zu dem tellurischen Naß überein. Denn daß er ebenso auf aqua zurückgeht, wie Eporedia, Epona, Epidius, Aper das Thier der feuchten Gründe, Apium die Quellpflanze ewig grünenden Gedeihens, wie Epus selbst, das mit Apa ebenso ein Wort bildet, wie es mit ihm eine Sache bezeichnet, das kann keinem Zweifel unterliegen. Der Fall des Mond-Ei's vom Himmel mag zu jenem Gebrauch geführt haben, den die Türken noch heute beibehalten, in Heiligthümern das Ei nicht auf der Erde niederzulegen, sondern aufzuhängen. Im Tempel der Leukippiden zu Sparta hängt vom Tholus, der oft die gleiche Bestimmung zeigt, durch Tänien gehalten, ein Ei herab;[3] daß es als das Urei gedacht wurde, aus welchem Hilaira und Phöbe selbst hervorgegangen, liegt auf der Hand. Wenn es daher auf das Leda-Ei bezogen wurde, dem die Mondfrau Helena ihren Ursprung verdankt, so war der Grundgedanke, bei aller Willführlichkeit der Beziehung, doch ganz richtig wiedergegeben, und wie Helena, so trägt auch das Schwesternpaar Hilära und Phöbe in ihren Namen wie in ihrer Abstammung von Apoll den Mondcharakter, und in dem Silphium, das die heilige Trapeza bedeckt, die Beziehung zu der tellurischen Fruchtbarkeit deutlich zur Schau. In Tänien hängen die Eier des oben erwähnten Traumgesichts an dem Bettgestell, und die sechs Straußeneier der Grotta d'Iside zu Vulci zeigen Höhlungen, offenbar zum Aufhängen an durchgezogenen Bändern bestimmt. Darauf geht der Brauch, auch das bacchische Initiations-Ei mit Bändern zu schmücken. Sante Bartoli theilt in seinen Pitture auf Tafel 4 ein in den Thermen des Titus gefundenes Wandgemälde mit, dessen Mittelpunkt der jugendlich schöne Gott mit allen Zeichen, durch welche die Kunst traditionell die ruhende Stellung auszudrücken pflegt, mit dem Thyrsus in der Rechten und einem nach vorn völlig auseinander geworfenen Gewande bildet. Von der Rechten naht dem Gotte eine weibliche Gestalt, auf der Fläche der rechten Hand das mit Tänien reich umwundene große Ei darbringend. Zur Linken bläst abgewendet eine zweite die Doppelflöte. Die Beziehung der Tänien zu dem Gräberkulte ist bekannt. Sie hat ihren Grund in der Verbindung derselben mit der weiblichen Naturseite.

---

[1] Man denke z. B. an die zwei Terracotten-Löwen des Brittischen Museum, die durch ihre Technik noch besondere Aufmerksamkeit erregen. Sie sind aus kleinen Holzlatten gebildet, über welchen der schwarze Ton angebracht ist.

[2] Herod. 1, 84.

[3] Paus. 3, 16, 2.

Zu Megalopolis steht neben dem Heiligthum der Muttergottheiten, in welchem die Weihen gefeiert werden, ein anderes der Demeter und Kora, in welches nur die Frauen das ganze Jahr über Zutritt haben. Die Basis, auf welcher die Götterbilder stehen, umfängt von allen Seiten der Tänien reicher Schmuck. Eine Tänie umschlingt der Jo Hörnerpaar auf einer Grabterracotte aus Sicilien, die sich jetzt im Museum zu Carlsruhe befindet, und die ich nach neuer Zeichnung in den Beilagen zum Mutterrecht mittheile. Jo's der Liebe geneigte Mondnatur, die den vieläugigen Sternenhimmel zum Hüter empfängt, spricht sich wie in dem Hörnerpaare so auch in ihrem argivisch das Licht bezeichnenden Namen, deutlich aus. So gewinnt die Verbindung der Tänia mit dem Ei eine tiefere Bedeutung. Sie begegnet uns auf Vasenbildern auch in folgender Gestalt. Ein Wiener Gefäß zeigt die auf einer Basis ruhende Grabsäule; das Wogenornament, τὰ κύματα, ziert jene, diese eine Doppeltänie, oben weiß, unten schwarz, die in einer Höhe von zwei Dritttheilen des Ganzen um die Stele geschlungen ist. Auf der Höhe der Säule liegen vier weiße, ovoïde Körper, in welchen mit mehr Bestimmtheit als auf ähnlichen Vasenvorstellungen, drei kleinere und ein doppelt großes Ei nicht zu verkennen sind. Der bacchische Charakter der ganzen Darstellung ist an den Attributen der zu beiden Seiten vertheilten Figuren, an der Strahlenkrone der Frau, der Sphära, dem leiterartig mit Sprossen versehenen Webegeräthe, dem Spiegel, der Patella bestimmt zu erkennen. Das Bild ist nicht veröffentlicht. Es trägt im Wiener Kabinete die Nummer 5,255. Welchen Gedanken wir in diesem Umwinden mit Bändern zu erkennen haben, ist nicht mit Bestimmtheit zu sagen. Am meisten empfiehlt sich der Anschluß an die Vorstellung vom Weben der großen Naturmutter. Wir haben oben das ägyptische χειρόμακτρον Demeters und die von Apulejus erwähnten laciniæ angeführt, und müssen auch in Juno Lacinia eine solche webende Hera erkennen. Gleiche Bedeutung hat der Schleier Helena's, als Webestück trägt er die tellurisch-aphroditische Natur in sich. Daran schließen sich die Binden, die eben als Produkte der Weberei den Muttergottheiten angehören, und durch ihre Verbindung des abwechselnden Erscheinens und Zurücktretens der Fäden einen besondern Bezug zu den Gräbern erhalten. Daher stammt ihnen auch ihre Mysterienbedeutung. Als Zeichen der Initiation erscheinen sie auf unzähligen Vorstellungen; unter den Mysterien-Symbolen nehmen sie einen hohen Rang ein, und schließen sich darin dem Ei und der Myrthe besonders an, daß sie wie diese in nächster Beziehung zu der weiblichen Naturseite stehen.

8.

Dies Verhältniß der lunarischen Welt zu der Dionysos-Religion erklärt uns einen Zug des Pamfilischen Grabgemäldes, der offenbar zu den wesentlichen Bestandtheilen desselben gehört. Es ist die brennende Lampe, die auf der Hand des Einen der Epheben erscheint. Sie verdient um so mehr Berücksichtigung, je seltner sie vorkömmt. Ihr Mysterienbezug wird durch die Vergleichung mit einem andern Monumente außer Zweifel gesetzt. Raoul Rochette, monuments inédits Taf. 78. p. 409 giebt die Abbildung und Beschreibung eines Vasenbildes, das auf seiner Hauptseite in doppelter Figurenreihe die Verbindung Apollinischen und Bacchischen Kultes, und die Aufnahme eines noch im Kindesalter stehenden Mysten[1]) in die Dionysische Weihe darstellt. In dem obern Felde bildet Apoll selbst den Mittelpunkt. Zu seiner Linken erscheint Athene, zu seiner Rechten, der Unterhaltung der beiden Erstern aufmerksam zuhorchend, eine mit dem Arme auf die mystische Cista gestützte zweite weibliche Figur, in welcher wir Demeter oder Kora zu erkennen haben. Hinter ihr steht, das Gemälde schließend, eine viereckige Säule, die eine kleine brennende Lampe trägt. Auf der Rückseite des wahrscheinlich apulischen Gefäßes erscheint als Gegenbild eine auf breiter Basis ruhende mit schwarz-weißen Tänien umwundene Grabsäule, deren Höhe ein Kylix krönt. Von den beiden weiblichen Gestalten, die rechts und links in schwebender Haltung die Stele umgeben, trägt die Eine Spiegel und Traube, die Andere den Kranz und den oft erscheinenden eiförmigen Körper, dessen durchgängiger Auffassung als Tympanum bedeutende Schwierigkeiten im Wege stehen. Die bacchische Beziehung des Ganzen kann also nicht im mindesten zweifelhaft sein, und eben darum auch die brennende Lampe keinen andern Charakter tragen. Ihre bloß symbolische Bedeutung geht daraus hervor, daß sie auf dem Vasen-Gemälde keiner besondern Handlung zu dienen bestimmt ist. Sie hat ihren Zweck in sich und dasselbe gilt auch von dem Pamfilischen Grabbilde. Jahn weist ihr hier eine äußere Bestimmung an. Sie soll der *ὠοσκοπία*, einer besondern Art der Divination, die aus den Erscheinungen des über das Feuer gehaltenen Eis wahrsagt,[2]) dienen. Wäre dieses der Vorwurf des Künstlers gewesen, so hätte er seinen Gedanken auf sehr räthselhafte und unvollkommene Weise bildlich dargestellt. Warum sollte er es dann nicht vorgezogen haben, die Handlung selbst uns zu zeigen, und das Ei in der Hand des Einen der Jünglinge den Flammen zu nähern? Was aber den Gedanken an die *ὠοσκοπία* völlig ausschließt, ist nicht nur die ebenfalls symbolische Dreizahl der Eier, sondern namentlich die Doppel-

---

[1]) Heliod. 1. 17. *μειράκιον ἄρτι τῶν Ἀφροδίτης μυούμενον.*
[2]) Suidas. v. *ὠοσκοπία.* Persius 5, 180. und dazu das Scholion.

farbe, welche sie zeigen, und deren mystische Bedeutung mit der Vornahme einer besondern Handlung unverträglich erscheint. Wäre diese so wesentliche Einzelnheit dem Erklärer nicht entgangen, so würde er seine Vermuthung kaum gewagt haben. Ich halte also an der rein symbolischen Bedeutung wie der doppeltgefärbten Eier, so auch der brennenden Lampe fest, und mache darauf aufmerksam, daß diese durch die Tageshelle, die die Szene unseres Grabbildes umgiebt, eine neue Bestätigung erhält. Tempel und Säulenhalle, die rechts und links in der Entfernung erscheinen, sind ein, der mehr andeutenden als ausführenden Manier der alten Kunst völlig genügender Wink, daß wir eine unter freiem Himmel versammelte Gesellschaft von Epheben vor uns haben. Die Lampe dient also, so wenig als die brennenden Kerzen auf den Altären unserer Kirchen, dem Zwecke der Erhellung eines dunkeln Raumes; sie kann mithin nur eine rein symbolische, bacchischem Kulte innerlich verwandte, Bedeutung haben. Der Weg zu ihrer Erkenntniß ist durch unsere obige Ausführung gebahnt. Als Lunus ist Bacchus νυκτοφαής, νυκτέλιος, λαμπτήρ. In der Vereinigung mit dem Monde gelangt er zur Erfüllung der seiner phallischen Natur eingebornen Zeugungslust, die sich immer nach dem weiblichen Stoffe sehnt, und das Eingehen in ihn der Majestät des einsam thronenden Tagesgestirns vorzieht. Seine Feste sind also stets und nothwendig nächtliche Feiern. So werden uns bei Livius 39, 13 die italischen Bacchanalia geschildert. Dasselbe bezeugt die Inschrift im Corpus inscript. nr. 401, p. 449: ὃς τελετὰς ἀνέφηνε καὶ ὄργια πάννυχα μύσταις Εὐμύλπου. Nyctelia sacra nennt Servius Aen. 4, 302 die bacchischen Orgien. Virgil: ubi audito stimulant[1]) tricterica Bacho-Orgia, nocturnusque vocat clamore Cithæron. Georg. 4, 521. Inter sacra Deum, nocturnique orgia Bacchi. Justin 2, 15 spricht von noctes initiorum sacratæ, Apuleius von arcana sacratæ noctis. Plutarch, anima an corp. 4, 96; ἱεραῖς νυξὶν ὀργιάζοντες. Plutarch Is. et Os. 35, νὺξ τελεία. Charito 5, 4, 113: νύκτες Ἐλευσίνιαι. Aristid. Serm. Sacr. 3, 312: Νὺξ ἱερά, ein Ausdruck, der wie Νὺξ παννυχίς, Νὺξ μυστική zur Bezeichnung aller geschlechtlichen Lizenzen und libidinum momenta, herabsank.[2]) Ovid Fast. 4, 536: Tempus

---

[1]) Man denke an Stimula-Semele.

[2]) Meleager 71. Charit. 4, 4, 95. Epigr. adesp. 111, 140. Lobeck, Aglaoph. 1, 652. Passeri, Nox Dionysiaca in Atlas Farnesianus, Florentiæ 1750. p. 183—190. Es wird des Prudentius Hymnus ad incensum lucernæ (Cathemerinon 5.) mit Nutzen verglichen werden. Die Gedanken, welche der christliche Dichter dem brennenden Oele unterlegt, erhalten erst durch den Gegensatz mit denen, welche die alte Religion damit verband, ihr volles Gewicht. Bei einem Dichter aus Theodosius Zeit (geboren 348 n. Chr.) können solche Rückblicke nicht erstaunen. So ist auch das monile ecclesiæ (Passio Laurentii v. 305) gewiß mit dem bacchischen monile in gegensätzlichem Zusammenhang zu denken. In dem Hymnus circa exsequias defuncti findet sich

habent myslæ sidera visa cibi. So sind also die Bacchanalia wahre Pervigilia Veneris, die mit dem ersten Erscheinen der Gestirne beginnen, mit ihrem Untergange schließen, wie alle aphroditisch-sakäischen Feste, deren Charakter auch das zu Tibur gefeierte Fest der weiblich gekleideten Flötenspieler trägt.[1]) Wie der Mond den Liebenden zur Erfüllung ihrer Wünsche beisteht, so ist die Nacht, in welcher er herrscht, der Vollbringung des Liebesgeschäfts bestimmt, und der Lampe Schein ihr Begleiter.[2]) Wenn Epicur die Nacht der Venus entziehen will, so hält ihm Menander entgegen, sie schicke sich für sie unter allen Gottheiten am besten, weßhalb auch die Deductio der römischen Braut mit dem Aufgang der Gestirne ihren Anfang nahm. „Menander dachte dabei vielleicht, bemerkt Plutarch Symp. 3, 6, wo er von Epicurs Symposium und der darin angestellten Untersuchung seinen Ausgang nimmt, daß man des Vergnügens der Liebe nur hinter dem Vorhange der Nacht genießen müsse, um ja nicht durch Umarmungen bei Tage die Schamhaftigkeit von den Augen wegzujagen, oder den Hang zur Wollust durch allzulebhafte und anhaltende Erinnerungen, die die Begierden immer aufs Neue anfachen, dreist und unverschämt zu machen." Die gleiche ethische Beziehung unterlegt auch Diodor 4, 15 der nächtlichen Feier des Sabazius, *οὗ τήν τε γένεσιν καὶ τὰς θυσίας νυκτερινὰς καὶ κρυφίους παρεισάγουσι διὰ τὴν αἰσχύνην ἐκ τῆς συνουσίας ἐπακολουθοῦσαν*, und Athenäus hebt es als besondern Beweis des etruskischen Sittenverfalls hervor, daß sie Epicurs Regel auch in diesem Punkte zur Richtschnur nahmen.[3]) Aber die Nächtlichkeit der bacchischen Feier hat zunächst nicht in einem Sittengebot, sondern vielmehr in Bacchus und Ariadne's eigener Lunus-Luna-Natur ihren Grund. Betrachtungen der erstern Art sind jener phallischen Religion überhaupt wenig entsprechend. Nicht Sittlichkeit, sondern Unsittlichkeit ist das nothwendige Resultat einer Religion, die des Stoffes Trieb nach Vereinigung und Zeugung zur physischen Unterlage wählt, und das stoffliche Ei zum Mittelpunkt ihrer Mysterien macht. Die römischen Bacchanalien zeigen, wie sehr die sinnliche über die übersinnliche Bedeutung den Sieg davon trug, und die Vorstellungen so mancher Grabbilder,

---

Manches, das an die alten Gebräuche und an die Mysterienlehre erinnert. Dem Initiirten waren alle hier ausgesprochenen Gedanken vertraut.

[1]) Plut. Qu. rom. 52. Livius 9, 30. — Plut. Qu. gr. 58. über die weibliche Kleidung des Heraclespriesters bei den Koern, bei welchen der Bräutigam die Braut in weiblicher Kleidung begrüßt. Heracles heißt selbst auch *δύναμις τῆς φύσεως* bei Jamblich vita Pythag. c. 28. Macrob. Sat. 1, 20. Schol. Apollon. Rhod. 1, 865. R. Rochette, mémoire sur Hercule, p. 91—95. Ueber die Sakaia R. Rochette, mémoire sur Hercule, p. 227—240.

[2]) Plutarch, lib. amat. 16. Hutt 12, 34. Gnathänion ladet Liebhaber ein *ἐφ' ἕσπερον δαίουσα λαμπτῆρος σέλας.*

[3]) Athenæus 12, c. 14.

verbunden mit den Verurtheilungen, die die Kirchenväter über die Mysterien aussprechen, bilden einen seltsamen Contrast zu jener Warnung der Eleusinien, ut nemo ingrediatur, nisi qui se innocentem novit.[1]) Xenophon erzählt am Ende seines Symposion (c. 9.), die durch geschickte Tänzer vorgestellte Liebe des Bacchus und der Ariadne habe auf die Gäste des Kallias einen so gewaltigen Eindruck hervorgebracht, daß die Unverheiratheten schwuren, nächstens Weiber zu nehmen, die Verheiratheten aber sich gleich zu Pferde setzten, und zu ihren Frauen davoneilten. Die Festzüge selbst schritten in immer größerer Abweichung von der alten Einfachheit, wie sie Plutarch beschreibt, zum Pompe einer stets wachsenden Sinnlichkeit fort, und trugen so nicht wenig dazu bei, den veredelnden Einfluß, den man von der Verbindung apollinischer mit dionysischer Religion erwarten konnte, immer mehr auszuschließen.[2]) Statt der Erhebung über den Stoff trat eine immer tiefere Versinkung in denselben ein, und während man die Lust der Materie zu besiegen vermeinte, erlag man ihr ganz unrettbar.

Häufiger als auf Monumenten begegnet man der Lampe bei Schriftstellern. Nach Clemens im Protrept. p. 11, Potter, wird bei den nächtlichen Feiern des Sabazius[3]) der Kernos, ein Mischgefäß, mit einer Lampe verbunden, getragen, und durch diese Verbindung das Zusammenwirken der beiden, zum Gedeihen alles physischen Lebens unentbehrlichen Grundkräfte, des Wassers und der Wärme, angedeutet. — Arnob. adv. gent. 5, 27 verbindet mit der Darstellung der Eleusinien die Bemerkung: A repugnantibus et invitis decus virginitatis eripitur? imminentes nesciuntur injuriæ? quidnam raptis acciderit, ignoratur? amissi quæruntur ut homines: et sub sole clarissimo cum lucernis et facibus orbis peragrant vastitatem? — Nach Euseb. Pr. Ev. 2, 3 gehört *λύχνος* zu den Symbolen der Themis-Mysterien. *Καὶ προσέτι τῆς Θέμιδος τὰ ἄῤῥητα σύμβολα, ὀρίγανον, λύχνος, ξίφος, κτεὶς γυναικεῖος, ὅς ἐστιν εὐφήμως καὶ μυστικὸν μόριον γυναικεῖον.* Wie mit Demeter und Themis, so tritt die Lampe auch mit Athene und Hestia-Vesta in Verbindung. Von Pallas Athene heißt es bei Homer, Od. 19, 34: *Χρύσεον λύχνον ἔχουσα, φάος περικαλλὲς ἐποίει,* und dieses bestätigen sehr bekannte Münztypen. Das weist auf das große ägyptische Lampenfest *(λυχνοκαΐα)* zurück, welches zu Saïs zu Ehren der Athänaia bei der jährlichen Panegyris gefeiert wird.[4]) He-

---

[1]) Lamprid. Alexand. Sever. 18. Vergl. Plato leges 9, 871.

[2]) Plut. de cupidit divit. vers. fin. verglichen mit der Beschreibung bei Athenæus 5, 197 ff. Allgemeines Betrinken an bacchischen Festen bezeugt für Athen und Tarent Megillos bei Plato leg. 1. p. 637.

[3]) Clemens. p. 14. Julius Firmicus c. 28. Lobeck, Aglaopham. p. 588. St. Croix, mystères du paganisme c. 2. p. 96.

[4]) Herod. 2, 62. *τὰ δὲ λύχνα ἐστι ἐμβάφια ἔμπλεα ἁλὸς καὶ ἐλαίου· ἐπιπολῆς δε ἔπεστι αὐτὸ τὸ ἐλλύχνιον, καὶ τοῦτο καίεται παννύχιον.* — *Τέλεια νύξ* bei Plut. Is. et Os. l. c.

stia's Feuer am Prytaneum wird oft erwähnt: Τὸ δὲ λύχνιον ἐν πρυτανείῳ bei Theocrit, Id. 21, 36, eine Stelle, deren verschiedene Erklärungen Kießling, p. 560—564 zusammenstellt; besonders Schol. zu Pindar Nem. 11, 1. p. 510. Bœckh: Τὸ ἱερὸν λεγόμενον πῦρ. Nicht nur zu Athen, sondern ebenso zu Syracus und in andern griechischen Städten,[1]) stand diese ewige Lampe am Hestia-Altar des Prytaneum.[2]) „In Griechenland, erzählt Plutarch in Numa 9, wo ebenfalls (wie zu Rom) ein solches heiliges Feuer unterhalten wird, wie z. B. zu Delphi und zu Athen, haben nicht Jungfrauen, sondern Wittwen, die nicht mehr heirathen wollen, die Aufsicht darüber. Wenn dieses heilige Feuer je ausgeht, wie einmal zu Athen unter dem Tyrann Aristion die heilige Lampe erlöscht sein soll, und zu Delphi, als der Tempel von den Persern verbrannt wurde, und zu Rom im Mithridatischen und bürgerlichen Kriege das Feuer mit dem Altare zugleich verschwand,[3]) so muß, wie man sagt, kein neues Feuer von einem andern angezündet, sondern ein ganz neues und reines von den Sonnenstrahlen aufgefangen werden." Es wurde aber auch von Delphi geholt, oder von Delos, von wo es das Schiff den Lemniern alljährlich brachte. Nach der Schlacht bei Platäa gab der Delphi'sche Gott den Griechen die Weisung, „es sollte Zeus dem Befreier ein Tempel erbaut, aber nicht eher geopfert werden, bis alles Feuer in den Tempeln der dasigen Gegend, welches von den Persern entheiligt worden, ausgelöscht, und wieder reines heiliges Feuer von dem gemeinen Heerde Griechenlands zu Delphi angezündet worden wäre." Darauf zogen die griechischen Feldherrn herum, und ließen alles Feuer auslöschen. Nach Platäa brachte es aber Euchidas, der in einem Tage den Weg hin und zurück vollendete, und die tausend Stadien noch vor Sonnenuntergang zurückgelegt hatte. Als er todt niedersank, begruben ihn die Bürger von Platäa im Heiligthum der Artemis-Euklea.[4]) — Plutarch giebt im Numa 10 und Qu. rom. 96, die Beschreibung der Höhle, in welcher die unkeuschen Vestalinnen ihr Leben beendigten. Sie wurde in einem Hügel beim Collinischen Thore ausgegraben: „In dieser Höhle steht ein bereitetes Bett, eine brennende Lampe, und wenige Lebensmittel, Brot, Wasser, ein Gefäß voll Milch und Oel, gleichsam als wäre es Frevel, denjenigen Körper durch Hunger zu tödten, welcher dem heiligsten Dienste geweiht war." Diese letzte Bemerkung erinnert an den römischen Gebrauch, keine Lampe auszulöschen, sondern sie stets

---

[1]) Athen. 15, 60. Dionys der jüngere weihte ins Prytaneion zu Tarent einen Leuchter, der so viele Lampen trug, als das Jahr Tage zählt.

[2]) Spanheim, de Vesta et prytanib. Græcorum. im Thes. Grævian. vol. 5. p. 699 ff. Casaubon. zu Athen. 15, 19. Meursius, Athenæ atticæ 2, c. 8.

[3]) Dionys. Hal. 2, 68.

[4]) Plut. Aristid. 31.

von selbst ausgehen zu lassen. Plutarch giebt seine Gedanken hierüber in der 75 römischen Frage. „Geschieht dieß etwa darum, weil die Römer das Licht als mit dem ewigen unauslöschlichen Feuer verwandt und verschwistert ehrten? Oder ist auch dieß ein Symbol, daß man Nichts belebtes, wenn es nicht schädlich ist, tödten oder vertilgen dürfe? denn das Feuer ist einem Thiere ähnlich, da es Nahrung bedarf, sich von selbst bewegt, und beim Auslöschen, gleich als wenn es getödet würde, eine Stimme von sich giebt. Oder soll uns diese Gewohnheit belehren, daß wir weder Feuer noch Wasser, noch andere nothwendige Dinge, deren wir genug haben, verderben, sondern, wenn wir sie gebraucht haben, sie auch andern, die sie bedürfen, zum Gebrauch überlassen müssen?" — An die Reihe der großen Naturmütter, welche die Lampe unter ihren Attributen führen, schließt sich Isis an. Bei ihrer Prozession wird die lucerna ardens vorangetragen. Apuleius met. 11, p. 261. Quorum (sc. antistitum sacrorum) primus lucernam præmicantem claro porrigebat lumine, non adeo nostris illis consimilem, quæ vespertinas illuminant epulas, sed aureum cymbium, medio sui patore flammulam suscitans largiorem. Ferner: Magnus præterea sexus utriusque numerus, lucernis, tædis, cereis, et alio genere ficti luminis siderum cœlestium stirpem propitiantes. Es kann daher nicht auffallen, daß in den mythischen Erzählungen, deren Mittelpunkt der ägyptische König Mycerinus, der Erbauer der s. g. Rhodopis-Pyramide, bildet, die Lampe eine sehr hervorragende Rolle spielt. Zu Saïs, wo das große Lampenfest zu Ehren der Athenaia gefeiert wurde, sah Herodot (I, 129 — 134) auf der Königsburg in einer geschmückten Kapelle das lebensgroße, aus Holz gefertigte Bild einer auf den Knieen liegenden Kuh, deren Leib von purpurner Decke bedeckt, Hals und Kopf dagegen dick vergoldet war. Zwischen dem Hörnerpaare ruht die Sonnenscheibe, ebenfalls aus Gold. Jeden Tag werden Wohlgerüche der verschiedensten Art ihr dargebracht, die Nacht über ein παννύχος λύχνος vor sie hingestellt. In einem anstoßenden Gemache fanden sich zwanzig ebenfalls hölzerne weibliche Standbilder, denen die Hände vor Alter abgefallen waren. Herodot sah dieselben zu den Füßen der Statuen liegen. Einmal jährlich wird die Kuh aus dem heiligen Gemach ans Licht herausgeführt; es geschieht dieß an dem Feste, wenn sie Osiris Tod betrauern. Bildwerke bestätigen die Herodotische Beschreibung. Ein venetianisches Relief, dessen Abbildung Gronow und Wesseling ihren Ausgaben beifügen, zeigt die liegende Kuh, die Leibdecke, das Sonnenbild, die Rauchgefäße, und von zwei Knaben getragen die brennende Lampe mit dem von dem Ochsenscheitel bedeckten Isishaupte an dem der Flamme entgegengesetzten Ende geziert. Aus den Gräbern der Thebanischen Nekropole theilen die Verfasser der description de l'Egypte, antiquités 2, p. 169 ein damit übereinstim-

mendes Wandgemälde mit. Wir sehen hier die brennende Lampe in Verbindung mit dem Isiskult. Denn jene Kuh ist der Isis geweihtes Thier, omniparentis terræ fœcundum simulacrum, was das Herumführen derselben, so wie die Räucherung und die Bedeckung des Hauptes mit dem Ochsenscheitel, für ihren Kult bezeugt.[1]) Das Vorherrschen des mütterlichen Prinzips tritt in den zwanzig nackten weiblichen Standbildern, und besonders in den Mythen, welche sich daran anknüpften, hervor. Es sollten des Königs Kebsweiber gewesen sein. Der tellurische Stoff wird also hier im aphroditischen Hetairismus gedacht, und diese Auffassung setzt sich in der Geschichte von der geschlechtlichen Mischung des Königs mit seiner einzigen Tochter fort.[2]) Tritt in allen diesen Zügen die Lichtseite des lebenspendenden weiblichen Urprinzips hervor, so offenbaren andere die Todesbeziehung, welche auch Venus-Libitina, die Spenderin des Lebens, in sich trägt.[3]) An dem Feste von Osiris Verschwinden wird die Isiskuh siebenmal um den Tempel herumgeführt. Mycerinus selbst sollte in ihrem Leibe beerdigt worden sein, nach einer andern Version seine ihm durch den Tod entrissene Tochter darin bestattet haben. Beide Darstellungen zeigen uns den Mutterschooß des Stoffes als des Todes Stätte,[4]) und bestätigen so jene Doppelnatur der Urmutter, welche Plutarch so richtig erkennt, und so bestimmt hervorhebt.[5]) Zu beiden Seiten der stofflichen Mütterlichkeit steht die Lampe in Beziehung. Sie ist wie Isis selbst des Lebens und des Todes Bild, eine Darstellung der lebengebenden, ewig sich selbst verzehrenden, und dadurch ewig sich erneuernden Naturkraft. In einer zweiten Erzählung tritt der brennende Lychnos nochmals, und ganz mit derselben Bedeutung, hervor. Herodot 2, 133 erzählt: „Nach dem Tode seiner Tochter begegnete demselben König noch ein anderes Unglück. Er erhielt einen Götterspruch aus Buto,[6]) daß er nur noch sechs Jahre leben, und im siebenten sterben würde. Darüber bekümmert, sandte er zu der Göttin, und warf ihr vor, sein Vater und Vaterbruder, die die Tempel geschlossen, und um die Götter sich nicht bekümmert, sondern das Volk zu Grunde gerichtet, hätten so lange Zeit

---

[1]) Herod. 2, 41. Plut. Is. et Os. 52. 39.

[2]) Vergl. Herod. 2, 64.

[3]) Plut. Numa 12.

[4]) Cic. de leg. 2, 22. Redditur enim terræ corpus, et ita locatum ac situm, quasi operimento matris obducitur. — 2, 25: ut sinus et gremium quasi matris mortuo tribueretur. Liv. 1, 56. — Die bekannte Inschrift aus dem Grab der Scipionen: Quare lubens te in gremium, Scipio, recipit terra. Streuber, de inscript. quæ ad numer. Saturn. refer. p. 18.

[5]) Numa 12. *οὐ κακῶς εἰς μιᾶς δύναμιν θεοῦ (Ἀφροδίτης) τὰ περὶ τὰς γενέσεις καὶ τὰς τελευτὰς ἀνάπτοντες.* Qu. rom. 20.

[6]) Bekannt durch ihren Kult der Latona Herod. 2, 59.

gelebt, und er, der doch ein gottesfürchtiger Mann sei, sollte so bald sterben. Da erhielt er einen zweiten Göttersprüch, gerade darum werde ihm sein Leben verkürzt, denn er habe nicht gethan, was er hätte thun sollen. Denn Aegypten sollte unglücklich sein 150 Jahre, und die beiden, die vor ihm Könige gewesen, hätten das gemerkt, er aber nicht. Als Myeerinus vernahm, was ihm nun einmal unabwendbar beschieden sei, machte er sich eine große Zahl Lampen, und wenn es Nacht ward, zündete er sie an, und trank und war vergnügter Dinge, setzte dieß Tag und Nacht fort, und schwärmte in den Sumpfgründen und in den Wäldern umher, wo er nur immer einen zu Lust und Freude passenden Ort fand. Das that er um den Göttersprüch Lügen zu strafen, daß er aus sechs Jahren zwölf machte, indem die Nächte zu Tagen geworden." Die Religions-Idee dieses zweiten Myeerinus-Mythus liegt klar zu Tage. Alle seine einzelnen Züge erklären sich aus dem Kult einer hetärisch gedachten Naturmutter, mögen wir diese Latona oder Isis nennen, und aus dem Gegensatze desselben zu der Religion der der einheimisch ägyptischen Bevölkerung verhaßten Hirtenkönige. Wiederhergestellt erscheint der Dienst der großen stofflichen Mutter, die in den Sümpfen um Buto waltet, in dem Papyrusschiffe über die Gewässer setzt, von den Thieren der feuchten Tiefe heilig gehalten wird, aus eingeborner Zeugungslust den verschwundenen Osirisphallus überall sucht, von Horus ihrer buhlerischen Natur wegen mit dem Ochsenscheitel gekrönt wird, und in Schwalbengestalt am Sumpfgestade von Byblus die Osirissäule im Palast Malkanders und Astarte's sehnsüchtig umkreist.[1] Als dieser Göttin priesterlicher König erscheint Myeerinus. In Sümpfen und feuchtem Walddickicht schwärmt er umher. Dort hat er seine Lust und Freude. Hier gedeiht das Werk der tellurischen Zeugung am üppigsten. Aber das kräftigste Leben verzehrt sich am schnellsten. Nicht langes Dasein, wie er es als Lohn seiner εὐσέβεια erwartete, schenkt ihm Isis, vielmehr schnellern Untergang desselben verkündet ihm die Göttin der sumpfreichen Buto. In sechs Jahren wird er zwölf durchleben, mit dem siebenten beginnt eine neue Generation. In diesem Religionssysteme tritt die Nachtseite der Natur besonders hervor. Schneller und gewaltiger ist die Vernichtung in der hetärischen Sumpfzeugung, wo die Naturkraft ohne Unterbrechung Tag und Nacht ihr Werk der Zeugung fortsetzt. In Myeerinus Schicksal herrscht allgewaltig der Tod. Isis tritt in demselben vorzugsweise als Zerstörerin des Lebens hervor. Wie die Tochter so weiht sie den Vater schnellem Untergang. Ihr Kultbild wird zum Sarge. In dem hetärischen Leben liegt Beides so nahe bei einander, der höchste Genuß des stofflichen Daseins und die höchste Vergänglichkeit desselben. Die schnell ver-

[1] Dieß Alles bei Plut. de Is. et Osir.

welkende Rose ist der hetärischen Aphrodite bezeichnendes Attribut. Auf der höchsten Steigerung des Sinnesgenusses wird Aphrodite-Rhodopis die allzeit drohende Grabesmutter. Die Lampe, ihrer lebenspendenden Mütterlichkeit Bild, wird Grabesleuchte. Wie ihr Schein zum Liebesgenuß einladet, so fällt er nun auf die Stätte des Todes. An den Grabsäulen wird der Lychnos aufgehängt,[1] ein Bild des sich selbst verzehrenden Lebens, das um so schneller erlischt, je gewaltiger die Flamme lodert.

Besonders belehrend wird die Verbindung der Lampe mit Psyche. In dem Mythus von Amor und Psyche ist der brennenden Lampe eine Rolle zugewiesen, die uns über ihre Stellung und Bedeutung in den Mysterien aufklärt. Denn das kann nicht bezweifelt werden, daß weder Apuleius noch Aristophontes die Fabel ersannen, daß sie vielmehr, wie beträchtlich ältere Kunstwerke unwiderleglich darthun, lange vor ihrer Zeit schon vorhanden war. Das phantastische Gewand, in dem sie bei ihnen erscheint, und dessen Ueberladung in wortreicher Ausspinnung der Einzelnheiten schon Fulgentius Mythol. 3, 6 rügt, mag immerhin als spätere, romanartige Ausschmückung gelten: die Hauptmomente beruhen gewiß nicht auf willkührlicher Erfindung, sondern auf echter Ueberlieferung. Ihre Wurzel ist selbst in Mysterien-Gebräuchen und heiligen Darstellungen zu suchen.[2] Psyche wird durch die göttliche Schönheit ihres Körpers mehr als durch bewußten Entschluß in die Verirrungen der Sinnlichkeit und in den Schlamm der Materie hineingeführt. Als Aphrodite's Sklavin hat sie eine lange Reihe von Büßungen und Prüfungen zu durchlaufen, und selbst durch die Schrecken der Unterwelt hindurchzugehn. Endlich von stygischem Schlafe ergriffen, unbeweglich, ein entseelter Leichnam, erhält sie, durch Berührung einer Pfeilspitze aufgeweckt, die Schaale der Unsterblichkeit, und in der Einigung mit Eros den ruhigen Genuß all jener seeligen Wonne, die sie in Aphrodite's Dienst vergeblich gesucht hatte. Zwei Stufen der weiblichen Existenz erscheinen hier gleich der zwiefachen Figurenreihe so mancher Vasenbilder, den beiden Theilen des Göthe'schen Faust vergleichbar: die weibliche Seele erst im Dienste Aphrodites, durch den Stoff beherrscht, durch jeden Schritt auf der verhängnißvollen Bahn zu immer neuen unerwarteten Leiden, zuletzt in die tiefsten Schlammabgründe der Materie geführt, — dann aber zu neuem kräftigerm Dasein erstehend, aus aphroditischem zu psychischem Leben übergehend. Jene tiefere Stufe trägt den tellurischen, diese höhere den uranischen Charakter. Aus der chthonischen Erde

---

[1] Dio Cass. 67, 9.

[2] Wie dieß nach Buonarottis Vorgang von Böttiger bestimmt ausgesprochen, von O. Jahn in den archäologischen Beiträgen S. 121 f. meines Erachtens ohne Erfolg bestritten wird.

wird Psyche zu der himmlischen erhoben. Wir erkennen jene Helena, die Aphroditens Naturgesetz nachgebend, der Leiden und Irrfahrten kein Ende findet, bis sie endlich auf der leuchtenden Mondinsel, die herrlichste der Frauen dem herrlichsten der Helden in ewiger Verbindung vereint, die Ruhe findet, welche nicht der tellurische, sondern nur der himmlische Eros zu geben vermag. Dort unten alles Unruhe, Leiden, ebenso unerwartete Täuschungen, als unerklärliche Lösungen: hier Ruhe, Ewigkeit und Sicherheit des Genusses, der Zauber der Verklärung, wie sie die Stille der Mondnacht über die am Tage geräuschvoll bewegten Wohnsitze der Menschen ausgießt. Dort die Unreinheit der tellurischen Materie, die Schlange und der Schilf, die in dem Schlamme dunkler Tiefen ihre Entstehung finden, die Zeugen und Sinnbilder der regellosen Begattung von Wasser und Erde; hier der aus der Verpuppung des Stoffes zum Licht durchgedrungene, Licht suchende, und des Lichtes theilhaft gewordene Schmetterling; dort die rein stoffliche, hier die uranische Aphrodite; dort hetärische, hier eheliche Einigung; dort σῶμα, hier ψυχή; dort der lichtlose Erdstoff, hier die gereinigte himmlische Erde, der Mond, der reinste der tellurischen Körper. In Psyche ersteigt Aphrodite selbst die lunarische Stufe, die höchste, welche des Weibes Stofflichkeit zu erreichen vermag. Ihr zur Seite erscheint Eros als Lunus. Amor und Psyche vereinigt dasselbe Band, das Lunus und Luna, Achill und Helena umschlingt. Der Kuß, welcher sie vereint, ist das basium, das der Gatte der Gattin, nicht das suavium, das der Freund der Hetäre giebt.[1]) Die Reinheit und Keuschheit der zu endlicher Erfüllung gelangten Liebe ist in der Gruppe der sich zum Kusse umarmenden Gestalten mit einer Vollendung ausgedrückt, die durch keine lyrische Darstellung erreicht werden kann. Und doch würde es dem antiken Kunstgedanken durchaus widersprechen, hier an eine Darstellung rein geistiger Liebe zu denken. Wir haben nicht diese, sondern die zur höchsten Reinheit erhobene irdische Liebe vor uns. Wie der Mond der reinste der irdischen, der unreinste der himmlischen Körper, so nimmt auch Psyche dieselbe Mittelstellung auf der Grenze zweier Welten ein. Sie verbindet die Stofflichkeit der einen mit der Reinheit und ruhigen Klarheit der andern, zwingt den Körper zur Theilnahme an dem Licht, das Licht zur Verbindung mit dem Körper, und hält sich so gleich fern von der Unstofflichkeit der einen, wie von der Unreinheit der andern. σῶμα und νοῦς kommen in Psyche zur unlösbaren Verbindung, und geben so einem Wesen Entstehung, das den Stoff bis zu der äußersten Grenze der Veredlung, deren er fähig ist, erhebt. Dieser Stufe ist der Gedanke der geschlechtlichen Liebe nicht fremd. Aber sie hat den aphroditisch-hetärischen Charakter abgelegt, und den

---

[1]) Aen. 1, 260.

der keuschen ehelichen Vereinigung angenommen. Psyche's Leiden und endliche Erlösung sind selbst nur eine Weihe der Ehe, die das Geschlechtsleben der Frau aus den Sumpfgründen des unreinen Stoffes, in dem es seinen Untergang findet, auf jene Lichtbahn hinüberleitet, durch die es für sie zum Ausgangspunkt eines höhern psychischen Daseins werden kann. In dieser Erreichung ihres höchsten und letzten Berufs verbindet Psyche in sich jene beiden Begriffe, die sich auszuschließen scheinen, und doch in so vielen Mythen im innigsten Vereine auftreten, den des höchsten Mutterthums und den der vollendeten Jungfräulichkeit. Und auch hierin steht sie wiederum mit dem Monde auf derselben Stufe. Ewig befruchtet, ist er zugleich ewig jungfräulich, als Mutter Jungfrau, als Jungfrau Mutter. Mit dem Monde verbindet sich nothwendig der Begriff der Ehe und Geschlechtsmischung. Er ist seiner Natur nach die Verbindung beider Potenzen, seiner Natur nach hermaphroditisch, seiner Natur nach Lunus und Luna, Eros und Psyche. Er sucht das Licht, wie das Licht sich in ihn zu versenken nie aufhört. Die Erfüllung dieser höchsten Sehnsucht hat in dem Symplegma, in dem Mundkuß, in dem sich treffenden Blicke ihren Ausdruck gefunden. In diesem ersten, den Ehebund besiegelnden Kuß, „dem Cypria selbst ein Fünftheil eigenen Nektarsafts beimischt", [1]) scheint das kosmische Gesetz, das die uranischen Körper beherrscht, unter den Menschen seine Erfüllung zu erhalten, und die Harmonie der höhern und der niedern Welt hergestellt. Wie der Mond durch sich Nichts vermag, sondern der Sonne ewig folgend, von ihr den Schein erborgt, mit welchem er in stiller Herrlichkeit leuchtet, so kann das Weib nur in ehelicher Einigung mit dem Manne zu jener höhern Schönheit gelangen, durch welche ihre Stofflichkeit des Mannes mehr geistiges Wesen an sich zu fesseln vermag. Wir sehen, welche Beziehung diese Eros-Mysterien mit der Dionysischen Religion verbindet, und welcher Stufe der Dionysos-Natur sie entsprechen. [2]) Jetzt wird uns auch die Lampe eine tiefere Beziehung gewinnen. Beim Scheine der bis zum obersten Rande mit Oel gefüllten Leuchte erkennt Psyche die göttlich schöne Gestalt ihres nächtlichen Besuchers, den ihr die Schwestern als häßlichen Drachen dargestellt hatten. Ihrem Arme entsinkt das Schwert, das dem Ungeheuer den Tod geben sollte. Unruhig flackert die Flamme, während das Mädchen mit wachsender Neugierde den verbotenen Anblick der herrlichen Gestalt, des schön gelockten Goldhaares, des buntgefärbten, an den äußersten Spitzen leicht

[1]) Horat. Carm. 1, 13, 15.

[2]) Psyche und Eros erscheinen als Theil eines bacchischen Thiasus auf dem von Gerhard, Arch. Zeit. N. F. 6, Taf. 23 mitgetheilten Sarkophag. Die Mysterienbeziehung ist unverkennbar. Die im Texte gegebene Entwicklung zeigt, daß meine Ansicht der Gerhard'schen (S. 337 f. 353 f. Prodromus S. 246 f.) näher steht als der O. Jahns.

zitternden Flügelpaares genießt, und unvorsichtig mit der Pfeilspitze sich den Daum ritzt. Da träufelt aus der Lampe selbst ein Tropfen brennendes Oel auf des Gottes rechte Schulter, als wäre es selbst von Sehnsucht getrieben, sich mit dem Herrn alles Feuers zu mischen. Aber Eros, aus dem tiefen Schlafe erwachend, rächt des Mädchens Ungehorsam durch Flucht. Ermattet zur Erde niedersinkend sieht sie den Geliebten in eben dem Augenblicke sich entrissen, da sie dessen Herrlichkeit erkannt hatte. So bildet der Vorfall mit der brennenden Lampe den wahren Wendepunkt im Laufe der Prüfungen, welche Aphrodite über die mit ihr an Schönheit wetteifernde Psyche verhängt. An die Stelle des mit Finsterniß bedeckten Geschlechtsgenusses tritt die Sehnsucht nach dem Besitz des in all seiner Herrlichkeit erkannten Gottes. Zu der körperlichen Verwundung gesellt sich das tiefere Leiden des psychischen Schmerzes. Denn Verwundung ist das Prinzip der Liebe, wie Plutarch tiefsinnig es hervorhebt. Wie die Pflugschaar die Erde, des Mannes Kraft des Weibes Mutterschooß verwundend eröffnet, also trifft auch auf dem phychischen Gebiete Eros Pfeil verwundend des Mädchens Herz, und ihr ganzes Wesen durchströmt die schmerzensreiche, stets wachsende Sehnsucht nach Vereinigung mit dem einmal erblickten, stets vor Augen tretenden himmlischen Bräutigam. In der unruhig flackernden Flamme, in dem glühenden Oele, das mit Eros sich zu verbinden strebt, ist Psyche selbst vorgebildet. Die nächtlich finstere Mischung mit dem Drachen[1]) bildet den Inhalt einer niederern Stufe des geschlechtlichen Lebens. Es ist die tellurische Sumpfbegattung, die in der feuchten Tiefe der Erde waltet. Es ist Isis und Osiris Mischung in Rhea's lichtlosem Mutterschooße. Unter dem Scheffel steht die brennende Leuchte, wie die große Buhlerin Lamia ihren rein tellurischen Hetärencharakter dadurch zu erkennen giebt, daß sie ihre Augen in den Sack steckt. Die Entfernung des Modius, das Ergreifen der brennenden Lampe bezeichnet den Anbruch eines neuen Tages, den Uebergang zu einem neuen Zustand, den Beginn neuer, die endliche Erlösung herbeiführender Leiden. Psyche sucht das Licht, wie die Phaläne, deren Flügel sie trägt, durch unwiderstehlichen Hang zu der Flamme hingezogen wird. An die Stelle der tellurischen Feuchtigkeit tritt die höhere Stufe des Feuers, an die der Finsterniß und des Chaos jene des Lichts und der Ordnung, an die des ungeregelten Hetärismus die Sehnsucht nach Erhebung zu ehelicher Verbindung. Auf die tellurische Stufe reiner Stofflichkeit folgt die lunarische, auf welcher der Stoff selbst die Lichtnatur anzieht, und dadurch zu höherer Läuterung durchdringt. In der ölerfüllten brennenden Lampe ist diese lunarisch-psychische Stufe des weiblichen Wesens zur symbolischen Darstellung gekommen.

[1]) Vergl. Aelian, H. A. 4, 54; 6, 63; 6, 17; 8, 11.

Sie entspricht ihr vollkommen. Wie der Mond reiner als die Erde, aber unreiner als die Sonne, so ist auch das brennende Oel eine Verbindung stofflich tellurischer Materie mit dem Lichte, und dadurch Vereinigung des rein tellurischen und des rein solarischen Prinzips zu einer aus beiden Potenzen gemischten Mittelstufe des Daseins. Wie ferner in dem Monde die stoffliche Natur des Weibes über die unstoffliche Kraft der Sonne hervorragt, und diese zum Eintritt in die Materie zu sich herabzieht, so nimmt auch das Feuer in Verbindung mit dem Oele eine überwiegend stoffliche Natur an. Das Oel selbst wird wie der Oelbaum, von dem es stammt, mit dem weiblichen Naturprinzip in Verbindung gebracht. So wird Athene,[1]) so Damia und Auxesia in dem Oelbaum erkannt.[2]) Oelbaum und Palme ermöglichen Latonen die Niederkunft.[3]) Das Erdöl wird Medea zugeschrieben. Als Codrus gestorben, und dessen Söhne Neleus und Codrus um die Herrschaft stritten, versprach das Orakel dem die Herrschaft, der da zuerst opfere ἔνθα ὁ σίαλος τὸν σίαλον τρίβει. Neleus erkannte die Erfüllung des Spruches, als er zwei Oelbäume sich bewegen und an einander reiben sah. Er bringt das Opfer und herrscht über Attica.[4]) Des Schweines Beziehung zu Demeter und der stofflichen Erde aber gehört zu den bekanntesten Resten der alten Thiersymbolik, für welche ich nur Ovid's Ausspruch terræ plenæ victima plena datur anführe. In Vesta's heiliger Flamme liegt eine ähnliche Verbindung des Oels mit dem weiblichen Naturprinzip, und die vorzugsweise Reinheit dieser Flüssigkeit, welche die Alten hervorheben,[5]) so wie der beruhigende Einfluß, dem selbst des Meeres wilde Wogen gehorchen, mögen Manchem als ein besonderer Ausdruck des ruhig keuschen Wesens jener die Begriffe des Mutterthums und jungfräulicher Keuschheit in sich vereinigenden Gottheit gegolten haben. Nach dieser Bedeutung des Oeles scheint die lebendige Empfindung, welche ihm Apuleius beilegt, so wie das Verbot, die Flamme auszulöschen, durchaus dem Geiste der alten Naturreligion zu entsprechen.[6]) Dieselbe Begierde nach Vereinigung mit dem schönen Eros, dem Herrn alles Feuers, deren Stachel Psyche treibt, durchdringt auch die heiße Flüssigkeit. Psyche erscheint hierin selbst als große, in dem Geschenke des Oels ihre Fruchtbarkeit bekundende Naturmutter, nicht

---

[1]) Paus. 1, 24, 3. Hygin. f. 164. Serv. G. 1, 12. Schol. Arist. Vesp. 564. Preisgefäße mit Oel.

[2]) Herod. 5, 82—84.

[3]) Aelian. V. H. 5, 4. — Callimachus in Del. 322: καὶ τρέμνον ὀδοντάσαι ἁγνὸν ἐλαίης, χεῖρας ἀποστρέψαντας.

[4]) Tzetzes zu Lyc. 1378—1387. Vergl. Philostr. V. Apoll. 6, 39.

[5]) Plut. Symp. 6, 9.

[6]) Plutarch de garrulit. theilt den Vers eines Dichters mit, worin Bacchis das Lämpchen einen Gott nennt.

weniger als Athene, als Auxesia und Damia, die Ehegöttinnen tellurisch-lunarischer Natur, denen die Mädchen Haare, Mantelspangen und kleine irdene Trinkschaalen weihen. Beweise dieser Beziehung zu der Erdfruchtbarkeit sind in einzelnen sehr wesentlichen Zügen des Psyche-Mythus niedergelegt. Wie die Verwandtschaft mit dem Flußschilf die tiefste Stufe der tellurischen Zeugungslust ihr beilegt, so erscheint sie in jener Arbeit, die sie in Demeters Tempel verrichtet, in der Sichtung der Samenkörner, welche die Ameisen, omniparentis terræ agiles alumni, für sie übernehmen, endlich in der Herbeiholung der goldenen Schaafwolle als die allgebärende Ceres, als die Spenderin des höhern Ackerbauseegens, und in dem Todesschlafe, aus dem Eros Berührung sie aufweckt, ist das Schicksal des Samenkorns und die durch den Tod desselben vermittelte Auferstehung zu neuem schönern Leben dargestellt. So wird Psyche's ganzes Wesen durch die Idee stofflicher Fruchtbarkeit beherrscht. Sie theilt mit Aphrodite, mit Ceres, mit Juno die Mutternatur, die sich nach stets neuer Begattung mit dem allerweckenden Eros sehnt. Aber sie erhebt sich über diese tellurische Stufe, auf welcher sie nur den Gewächsen des Landes, der unbeweinten niedern Schöpfung Entstehung zu geben vermag, zu der höhern Mütterlichkeit, auf welche der Mensch, die Krone der irdischen Schöpfung, seinen Ursprung und seine Fortdauer zurückführt. Gegenüber dieser höhern Vollendung der Weiblichkeit erscheint ihr Verhältniß zu den Sumpfpflanzen und den goldenen Früchten der Felder als tiefere Region der Stofflichkeit, als eine untergeordnete Funktion des weiblichen sporium, das erst in der menschlichen Ehe und in der Hervorbringung echter Kinder (daher confarreatis nuptiis mit Eros verbunden) seinen höchsten Beruf erfüllt. So ist Psyche zwar auf allen Stufen ihres Daseins die stoffliche Mutter, des materiellen Charakters nie entkleidet, immer tellurisch-lunarisch, nie über die Mondregion hinaus zu solarisch-geistigem Dasein durchgedrungen: aber doch über das rein tellurische Leben und den Schmerz des ewigen Wechsels von Werden und Vergehn, der in jenem herrscht, zu dem himmlischen emporgestiegen, wo sie nun auf der Grenze zweier Welten und beide in sich vereinigend, dem lichtbringenden Eros ehelich vereint, in nie endender Wonne ein sinnlich übersinnliches Dasein führt. In dem brennenden Oele, das die bisher herrschende Finsterniß plötzlich erhellt, und durch die Enthüllung der nie angeschauten höhern menschlichen Schönheit in Mann und Frau die Sehnsucht nach ewigem Besitz erweckt, wird diese Gattung des Stoffes mit dem Lichte, der tellurischen mit der solarischen Potenz, der Feuchtigkeit mit der Wärme, mit einem Worte jene in dem Monde erkannte Verbindung zweier Welten, zu bildlicher Anschauung gebracht.

Die Anführung und Betrachtung der alten Zeugnisse über das Vorkommen der Lampe in dem Kult der großen Naturmütter, der Vesta-Hestia, der Pallas-

Athene, der Demeter, Themis, Isis, Psyche-Aphrodite, setzt uns in den Stand, die Gedanken zu würdigen, welche sich an ihr Erscheinen in den bacchischen Mysterien anknüpfen, und die ihr Anblick auch den Epheben unseres Grabbildes nahe zu legen geignet war. Wie das Ei von den Wahrheiten physisch-stofflicher Art zu Betrachtungen höherer Natur, seine Doppelfarbe von den Gesetzen der werdenden Welt zu den Hoffnungen einer seienden hinüberführt: so knüpft sich auch an die Mysterienlampe eine ganze Stufenfolge von Ideen, die aus den tiefsten Regionen des Naturlebens zu den höchsten eines geläuterten psychischen Daseins emporsteigen. Das sinnlich Stoffliche bildet immer die Grundlage. Kann es auch keinem Zweifel unterliegen, daß die Mysterien und ihre Symbole einen höhern geistigen Inhalt hatten, der allein die Sehnsucht so vieler ausgezeichneter Menschen, ihrer bessern Hoffnungen durch Initiation theilhaftig zu werden, erklärt, so ist es doch andererseits ebenso gewiß, daß diese vergeistigte Bedeutung nicht die tiefste, sondern die höchste Stufe der Lehre bildete, eine Stufe, zu welcher wohl nur die geringste Zahl der Eingeweihten sich zu erheben vermochte. Die Natur hat die Sprache, sie hat ebenso die Religion und ihre Symbolik auf den Schooß genommen. So wenig als die Geschichte eines Wortes mit der figürlichen Bedeutung eröffnet, so wenig kann der höhere Mysteriengedanke zum Ausgangspunkte der Entwicklung gewählt werden. Das Geistige hat sich auf der breiten Basis des Stoffes, die geistige Wahrheit auf der physischen aufgebaut. In dieser wird das Gleichniß jener erkannt. Wer tiefern Geistes sie im Bilde zu entdecken vermochte, der ist der Wohlthäter des Menschengeschlechts geworden. In allen menschlichen Dingen bildet das Sinnliche die Grundlage, an dieses schließt sich das Geistige an. Erst ein stofflicher und dann ein seelischer Körper;[1]) erst das grobe Gewand des Leibes, das Aphrodite webt, dann ein feineres kunstreicheres, Athene's Werk. Erst die tellurische, dann die lunarische, zuletzt die solarische Stufe des reinen νοῦς ewig wechsellosen Seins. Das ist die Stufenfolge des Mysteriengedankens, das die Grundanschauung der orphischen Lehre überhaupt. Durch eine Reihenfolge allmählig fortschreitender Entfaltungen ist alles Geschaffene, mit und in ihm zugleich das schaffende Prinzip hindurchgegangen. Aus dem Formlosen zu immer vollendeterer Form, aus dem Finstern zum Licht, aus dem Tellurismus zu kosmischer Ordnung, aus dem Somatischen zu dem Psychischen und Geistigen, aus dem Mutterthum des Stoffs zum Vater-

[1]) Paulus an die Corinther 1, 15. 44. *ἀλλ' οὐ πρῶτον τὸ πνευματικὸν, ἀλλὰ τὸ ψυχικόν, ἔπειτα τὸ πνευματινόν. ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκός, ὁ δεύτερος ἄνδρωπος ἐξ οὐρανοῦ.* 40: *ἄλλη δόξα ἡλίου, καὶ ἄλλη δόξα σελήνης, καὶ ἄλλη δόξα ἀστέρων· ἀστὴρ γὰρ ἀστέρος διαφέρει ἐν δόξῃ.* Vorstellungen, deren Zusammenhang mit der orphischen Mysterienlehre auf der Hand liegt.

thum der Kraft, hat eine Abfolge des Werdens stattgefunden, welche zu der Emanationslehre in bestimmtem Gegensatz steht, von Paulus mit allem Nachdruck bekämpft,[1]) von Aristoteles aber in einer bekannten Stelle seiner Metaphysik als unterscheidendes Merkmal der alten orphischen Theologie hingestellt wird.[2]) Dieser Entwicklungsgang von unten nach oben, der in der stufenförmig zurückweichenden Pyramide so vieler Grabdenkmäler einen bildlichen Ausdruck gefunden hat, findet auch auf die Mysterienlampe ihre Anwendung. Unter dem Scheffel[3]) verborgen zeigt sie uns die stoffliche Wärme in der tellurischen Materie unsichtbar wirkend, und, mit der Feuchtigkeit der Tiefe verbunden, im Dunkel des Mutterleibes der niedern Erdschöpfung Keim entwickelnd. Dieser tiefsten Stufe entspricht die lichtlose Drachenbegattung, welcher der weibliche Stoff rein somatisch sich hingibt. Aber weggehoben wird der Modius, und erleuchtend fallen der Lampe Strahlen in das tiefe Dunkel, das bisher den Stoff bedeckte. Damit tritt der Mensch aus der Harmonie der Schöpfung, in der er zuvor bewußtlos lebte. Er hat das Verbotene angeschaut, und ruhelose Sehnsucht nach dem versagten Genuß statt der frühern bewußtlosen Gattung davongetragen. Ohne Genuß, aber auch leidenslos ist die Geschlechtsumarmung mit dem Drachen in den lichtlosen Räumen der Erde. Hätte das Weib dieser nie entsagt, nie den Deckel, der die Lampe barg, weggehoben, es würde die Kummerlosigkeit der niedern Schöpfung niemals eingebüßt haben. Aber Psyche wird zum Schauen verleitet; sie will statt der Finsterniß das Licht. Die verbotene That wird Quelle unsäglicher Leiden, aber auch der Beginn eines höhern Daseins, an welchem die niedere Schöpfung keinen Antheil hat. Dem ersten stofflichen Erwachen entspricht die brennende Lampe, die aus der Verhüllung des Modius hervortritt. Auf dieser Stufe hat sie noch eine rein materielle Bedeutung. Sie zeigt uns das Weib in seiner sinnlich-erotischen Erregung, der Pein einer noch nicht geläuterten Begierde nach Befriedigung körperlicher Lust hingegeben. Sie ruft die aphroditisch regellose Geschlechtsliebe mit allen ihren Verirrungen ins Gedächtniß. Sie ist hier die Lampe der buhlerischen Latona, die

---

[1]) An die Corinther 1, 10. 7—13. 8: *οὐ γάρ ἐστιν ἀνὴρ ἐκ γυναικός, ἀλλὰ γυνὴ ἐξ ἀνδρός.* Damit wird die Lehre der Alten von dem weiblichen Naturprinzip verworfen, und die männliche Kraft, die in jener eine abgeleitete Stelle einnimmt, an die Spitze aller Dinge gestellt.

[2]) pag. 1091, 33. *προελθούσης τῆς τῶν ὄντων φύσεως καὶ τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ καλὸν ἐμφαίνεσθαι.*

[3]) Apuleius bedient sich des Ausdrucks modius, und es ist kaum zu bezweifeln, daß diese Bezeichnung dem in den scenischen Mysteriendarstellungen zur Bedeckung des Lichts gebrauchten Geräthe entspricht. Daraus erhält denn auch das Evangelische Gleichniß vom Licht unter dem Scheffel seine Erklärung.

zu Mycerinus allnächtlicher ungeregelter Lust leuchtet, die die Zeit, welche sie zu verdoppeln scheint, auf die Hälfte zurückführt. Sie ist es, der jene glühenden Oeltropfen, der größten Leiden Anfang, entträufeln; sie auch, die in den Eleusinischen Mysterien zu Baubo's That leuchtet,[1]) bei deren Schein die mit den Themis-Orgien verbundene Verehrung der weiblichen *κτείς* vollführt wird;[2]) sie, die Alles ans Licht zieht, was früher verborgen war, und das, was die Dunkelheit der Nacht bedecken sollte, den Augen der Initiirten, als geoffenbartes Mysterium, die Lust entzündend, enthüllt; sie also das Bild jener brennenden Begierde des Fleisches, welche den Phallus sucht, Aphroditen den Beinamen *φιλομηδέα*, veretri virilis amantem, den Eusebius Pr. Ev. 2, 12. bezeugt, beilegte, die Ausschweifungen der nächtlichen Lampenfeste als Religionsgebot, als einen der weiblichen *κτείς* dargebrachten Kult auffaßt,[3]) und in der Verbindung des männlich zeugenden Salzes mit dem weiblichen Oele[4]) das Bild inniger Einigung der beiden Naturpotenzen erblickt. Aber diese rein stoffliche Flamme, die die ganze Gluth der erwachten Sinnlichkeit des Weibes darstellt, soll zu höherer Läuterung durchdringen. In Psyche's Leiden und Prüfungen ist dargestellt, wie die ungeregelte aphroditische Sinnenlust zuletzt wieder in die Nacht des Stoffes zurückführt, und die erwachte Flamme in den Sumpfgründen der Materie ersterben läßt. Das mit der unkeuschen Vestalin in der feuchten Erdhöhle verschlossene Licht zeigt diese Rückkehr unter den bergenden Scheffel bildlich an. Nur durch

---

[1]) Arnob. 5, 26. 27. besonders: Quidnam quæso spectu in tali, quid in pudendis furit, verendisque Baubonis, quod feminei sexus Deam, et consimili formatam membro in admirationem converteret, atque risum, quod *objectum lumini conspectuique divino*, et oblivionem miseriarum daret, et habitum in lætiorem repentina hilaritate traduceret? Dazu der Gebrauch der ägyptischen Weiber am Fest der Artemis zu Bubastos. Herod. 2, 60.

[2]) Euseb. Pr. Ev. 2, 3. in fine. *καὶ μόρια ἄῤῥητα ὡς ἀληθῶς, ὑπὸ αἰσχύνης σέβουσι.* Vorher: *καὶ τὸ πῦρ ἐλέγχει τὰ πάθη δᾳδουχούμενα.* — Von Cinyras: *τὰ περὶ τὴν Ἀφροδίτην μαχλῶντα ὄργια ἐκ νυκτὸς ἡμέρᾳ παραδοῦναι τολμήσας.*

[3]) Siehe den Chalcedon des Petrus Bellorius bei Causseus, Mus. rom. 53. Die am Tage gefeierten Bacchanalien der Etrusker erscheinen hiernach auch als Folge der Idee des aus der Finsterniß aus Licht hervorgezogenen Mysterien. Ebenso dürften die Darstellungen erotischer Szenen so mancher Grabbilder aus demselben Mysteriengedanken hervorgegangen sein.

[4]) Herod. 2, 62. Als Darstellung der männlichen Kraft, „des Salzes der Erde", spielt die grana Salis eine Rolle in den Mysterien. Euseb. Pr. Ev. 2, 3. in fine giebt als Inhalt der cista mystica in den bacchischen Mysterien Folgendes: *σησάμαι καὶ πυραμίδες* (die auf den Initiationsvasen und aus gebrannter Erde gefertigt so oft in den Gräbern erscheinen) *καὶ τολύπαι* (glomi, Knäuel) *καὶ πόπανα πολυόμφαλα, χόνδροι τε ἁλῶν.* Nach Josephus bell. Jud. 4, 8 wirft Elisa, der Prophet, Elia's Schüler und Nachfolger, ein irdenes Gefäß mit Salz angefüllt in die Quelle bei Jericho, und fleht dabei, sie möge fortan ein Born der Fruchtbarkeit für das Land und die Frauen werden. Bei Plato im Timæus p. 367. Bip.: *ἁλῶν, κατὰ λόγον νόμου, θεοφιλὲς σῶμα ἐγένετο.*

Ueberwindung der sinnlichen Begierde kann das Weib zur Ruhe und zu dauerndem Glücke durchdringen. Geläutert erst gelangt Psyche zu ewigem Vereine mit dem Gotte, der sich ihrer rein sinnlichen Gluth entzogen hatte. An die Stelle der unruhigen, ewig suchenden, nie erfüllten Begierde tritt jetzt die Seeligkeit des dauernden, jeder Qual enthobenen Besitzes, an die aphroditischer Unkeuschheit jene cerealischer Keuschheit und Mütterlichkeit. Der Tellurismus weicht uranischer Existenz, das Somatische dem Psychischen, die schnell verfliegende Lust der Gewißheit ungetrübter Dauer. In ruhiger Gleichheit brennt die Lampe, die zuvor unruhig flackernd den glühenden Oeltropfen zur Erde fallen ließ. Auf dieser Höhe ist die Oelflamme das Bild der zur Mondnatur erhobenen Psyche, der zur Lichtnatur durchgedrungenen Weiblichkeit. Stofflich, wie der Mond, hat sie doch den höchsten Grad der Läuterung erreicht, dessen die Materie fähig ist. Als solche reine Flamme wird Vesta=Hestia's ewig brennendes Feuer gedacht. Jede Unkeuschheit zerstört ihre höhere Natur, und führt sie zurück in die finstern Tiefen der unreinen Materie. Die Ehe dagegen verletzt sie nicht. Jungfräulichkeit und Mütterlichkeit stehen in genauer Verbindung, während Hetairismus beide verneint. Daher sind die Hüterinnen des reinen Vestafeuers zugleich Dienerinnen des Phallus, von welchem die keusche, jungfräuliche Naturmutter ihre Befruchtung erwartet,[1]) daher wird das Feuer der griechischen Prytaneen ebenfalls zeugend, und jeder Staatsheerd als der Mittelpunkt des stofflichen Gedeihens auf der Grundlage des keuschen cerealisch=ehelichen Lebens gedacht.

Zu einer noch höhern Stufe der Reinheit kann das Weib die Flamme nicht erheben. Der Stofflichkeit seiner Natur ist es nicht gegeben, die lunarische Stufe des Daseins zu übersteigen, und in das Reich des unstofflichen Lichts hindurchzudringen. Jede weitere Erhebung geht von dem Manne aus. Das Licht der Sonne ist in den Mond eingegangen, und zu dem weiblichen Stoffe herabgestiegen. Dadurch hat es selbst körperliche Natur angenommen. Ueber dem Monde dagegen steht es allein, an seiner höchsten Quelle freut es sich ausschließlicher Männlichkeit, voller Reinheit und ungemischter Lauterkeit. Dort ist es eine Monade, während es im Monde zur Trias wird, dort das ungemischte Sein, hier in den Wechsel der werdenden, in der Dreiheit sich bewegenden Welt, eingetreten. Auf die höchste Stufe der rein solarischen Region weist der Mond durch seine Lichtnatur hin. Der abgeleitete Silberschein leitet den Gedanken zurück zu der Urquelle, welche in der Sonne liegt. Diese höchste Stufe hat die Dionysische Religion nur an der Hand der Apollinischen und in ihr erstiegen. Dionysos ist stets stofflich phallischer Natur, ein stofflicher Helios, und darum

[1]) Plin. 28, 7. Fascinus a vestalibus colitur. Plin. 36, 70. Geburtssage des Servius.

als Sol in infero id est nocturno hemisphærio gedacht. Apollo dagegen ist zur Monade durchgedrungen, der Verbindung mit dem Stoffe zuletzt entrückt, die Quelle des Lichts in seiner unvermischten Ursprünglichkeit, und daher als Sol in supero, id est in diurno hemisphærio dem nächtlichen Dionysos entgegengesetzt.[1] So von Apoll geschieden, tritt Bacchus mit ihm dennoch in Verbindung, und wohin er durch sich nicht zu steigen vermochte, dahin erhebt er sich durch Apoll. Dieser zieht ihn zu sich empor, verklärt und reinigt in seinem eigenen Wesen des Dionysos unreinere Lichtnatur. Derselben Erhebung folgt die Lampe. Ihr stoffliches Feuer weist auf Apoll als dessen reine Urquelle zurück. Sie wird durch Apoll selbst zum Bilde des reinsten unstofflichen Sonnenlichts. Diese letzte Erhebung ist die Vollendung des Mysteriengedankens, und die größte Vergeistigung, deren das unreine stoffliche Feuer der Erde fähig war. Jetzt tritt die Lampe aus der Verbindung mit nächtlichen Festen heraus, und dem apollinisch-bacchischen Tageslichte zur Seite. So sehen wir sie auf der erwähnten Grabvase, welche apollinische und bacchische Religion verbindet, so auf unserm Pamfilischen Gemälde, wo sub sole clarissimo die bacchisch Initiirten sich zu der Betrachtung der drei Mysterieneier zusammenfinden. Sind hier die Eier Bilder des stofflichen Lebens, das zu der Wiedererweckung in der uranischen Welt bestimmt ist, gehören sie also ganz der lunarischen Stufe des Kosmos,[2] so dringt der Geist beim Anblick der brennenden Lampe noch eine Stufe höher, und gelangt an der ewig nach oben strebenden Flamme zum Urquell des Lichts, in die Region des apollinisch-metaphysischen Seins, des reinen der stofflichen Beimischung entkleideten νοῦς. Herrscht in den Eiern das weibliche Naturprinzip über das männliche vor, so ist dagegen das Feuer auf der höchsten Stufe der Reinheit wesentlich männlicher Natur. Im Monde noch dem Stoffe untergeordnet, und daher auch auf der lunarischen Stufe Attribut der weiblichen Gottheiten, wird es in der solarischen Sphäre Ausdruck der Männlichkeit, und zeigt uns die Kraft in ihrer Erhebung über den Stoff. Das Mutterthum, welches in der Materie ruht, weicht dem Vaterthum, das in der Sonnenkraft seinen Sitz hat. Apoll reinigt den Muttermörder, und vernichtet der weiblich stofflichen Mächte uraltes Recht. In sein delphisches Heiligthum hat kein Weib Zutritt, so wenig als in das des weiberbekämpfenden und weiberfeindlichen Lichtheros Heracles.[3] Harmonia's Halsband wird ihm dargebracht, und so von dem Fluche

---

[1]) Macrob. Sat. 1, 18. p. 310 Zeune, wo dieses Verhältniß beider Sonnengötter mit den Worten: in sacris enim hæc religiosi arcani observatio tenetur, eingeleitet wird.

[2]) Man vergleiche mit den frühern Zeugnissen noch Josephus, de bello Judaico. 6, 1.

[3]) Hiefür giebt auch Silius Italic. Punic. 3, 22 ein meist übersehenes Zeugniß. Femineos

des Stoffes, der an ihm haftet, befreit. An diesem Sonnenfeuer, der reinsten Flamme, muß Vesta's ersterbende Lampe neu entzündet werden. Zu Delphi, an dem apollinischen Heerde, holen sie die griechischen Städte nach der Besiegung der Perser. Von Delos gelangt sie alljährlich nach dem Lemnischen Eiland, wie Philostrat. Her. 19 bezeugt. Denn in der Berührung mit dem Stoffe hat sie ihre Reinheit, die sie an der Urquelle des Lichts stets bewahrt, verloren. Die drei Stufen des Kosmos, Erde, Mond, Sonne, wiederholen sich auch in dem Feuer. Stofflich unrein als vulcanisch-chthonische Flamme, reiner in dem Monde, aber auch hier noch in der Materie untergehend, gelangt es in der Sonne zu seiner größten Klarheit und völliger Unkörperlichkeit.[1]) Hat Prometheus den Funken des Ferulstabes an des Moschlus vulcanischer Flamme geraubt, so läßt ihn dagegen Sappho die Fackel an den Rädern des Sonnenwagens entzünden, und bezeichnet so die höchste Erhebung, zu welcher durchzudringen des Menschen Aufgabe ist.[2]) Die stoffliche Flamme soll gereinigt werden, durch einen zweiten Tod aus Psyche's gemischter Natur der reine νοῦς, der in der solarischen Region wohnt, hervorgehen.[3]) Von den drei Reinigungsmitteln des dionysischen Kults, Wasser, Feuer, Luft[4]) ist das Feuer, wenn stofflich gedacht, das mittlere; tiefer das Wasser, das der finstern tellurischen, höher die Luft, die der ätherischen Region, dem Wohnsitz Bellerophons, Phaëtons, Achill's, angehört. Wenn aber zu unstofflicher Natur und höchster Reinheit erhoben, ist das Feuer das wirksamste aller Purgationsmittel.[5]) Wir können demnach nicht mehr im Zweifel sein,

---

prohibent gressus, ac limine curant sætigeros arcere sues: nec discolor ulli ante aras cultus. — Pes nudus, tonsæque comæ, castumque cubile, Irrestincta facis servant altaria flammis. Das Feuer in seiner höchsten Reinheit schließt den Zutritt der Weiber, jede Unkeuschheit, und die der Erde geweihten Schweine, die auf einer niedern Stufe der Kraft zugelassen sind (Sext. Empir. Pyrrhi Hyp. p. 155, Phædrus 5, 4.), aus. Discolor cultus bezeichnet den Farbenwechsel von Weiß und Schwarz, der mit Heracles Feuernatur unvereinbar ist. Seine Priester tragen weißes Leinen. Pes nudus zeigt, welche Lichtbedeutung die nackten Füße unseres Pamfilischen Bildes haben. Silius spricht von dem Kult des Gaditanischen Heracles, den Arrian Exped. Alex. 2, 16. Tyrius nennt. Vergl. Paus. 7, 5, 3.

[1]) Zu Argos wird das auf den Altar gefallene Feuer künstlich genährt. Schol. Sophocl. El. 6. Plutarch, Qu. gr. 24.

[2]) Welker, Trilogie Prometheus S. 71. Serv. Ecl. 6, 42.

[3]) Aen. 6, 745. Donec longa dies, perfecto temporis orbe, — Concretam exemit labem, purumque reliquit — Aetherium sensum, atque auraï simplicis ignem, wozu Servius bemerkt simplicis, non urentis, d. h. nicht ein stoffliches Feuer, qui constat de ligno et aëre, sondern das πῦρ νοερόν, ignis sensualis, wobei sensus durch νοῦς erklärt wird. Ebenso unterscheidet Plato im Timäus das brennende und das nicht brennende Feuer.

[4]) Wasser: Paus. 9, 20. 4. Luft: Servius Aen. 6, 740. Oscilla in sacris Liberi. Feuer: tæda aut sulphure Liv. 39, 13. Aristoph. Ranæ 447.

[5]) Ueber diese dreifache Stufe der Reinigung besonders Serv. Aen. 6, 741. Georg. 2, 389,

welcher letzte und höchste Gedanke sich an die Mysterienlampe anschließt. Es ist derselbe, der in der Lösung der Prometheis, in der schon die Alten die Offenbarung der Mysterienlehre erkennen wollten, vorliegt. Hier und dort der gleiche Fortschritt von Stofflichkeit zu Unstofflichkeit, von Unreinheit zu dem Zustand höchster Läuterung. Hier und dort Uebertritt aus dem Mutterthum in das Vaterrecht des Lichts. Hier und dort die Unruhe des erwachenden Bewußtseins als Beginn eines Kampfes, der durch die schwersten Prüfungen hindurch zum Siege des geistigen Sonnenprinzips über die Macht der Materie hindurchführt, und den dem Mutterprinzip des Stoffs in schwerem Kampfe entrissenen Menschen zu der Gemeinschaft mit den Göttern erhebt. Die Aufnahme dieses Kampfes und seine Durchführung ist das Ziel des menschlichen Daseins. Dem Mysten, der zu den höchsten Graden der Weihe gelangt, wird sie als höchste Vergeistigung des Initiationsgedankens nahe gelegt. Durch die Finsterniß zum Licht, durch die Materie zum Geist, von der Erde zum Himmel, durch das Mutterthum des Stoffs zum Vaterthum der Sonne, das ist die Vollenduug der dionysischen Religion, zu welcher sie in ihrer Verbindung mit dem apollinischen Kult durchdringt.

Die männliche Sonnennatur ergreift nun auch das weiblich stoffliche Ei. Ich habe oben bemerkt, daß es der mütterlichen Materie nicht gegeben sei, über die lunarische Natur hinaus in die unstofflich-solarische hindurchzudringen. Des Stoffes sich ganz zu entkleiden, vermag sie nicht. Sie bleibt, wie Helena, wie Psyche, wie alle großen Naturmütter, auf der Mondstufe zurück, und kehrt als nächtlich leuchtende Luna, als uranische Erde, am Himmel wieder. Um so beachtenswerther ist es nun, daß in einigen Vorstellungen der alten Religionen auch das mütterliche Prinzip die Sonnennatur anzieht, und jener Stofflichkeit entkleidet erscheint, auf der es seinem innersten Wesen nach ruht. Athene, das mütterliche Prinzip, das als chthonische und als uranische Erde des stofflichen Lebens materielle Grundlage bildet, das beim Scheine der nächtlichen Lampe der tellurischen Körper gröberes, der uranischen feineres Gewand mit vollendeter Künstlerhand wirkt, sie geht in geistiger Natur aus Zeus Haupt hervor, vollendet

welche Stellen in ihrem ganzen Zusammenhange nachzulesen sind. In sacris Liberi omnibus tres sunt istæ purgationes: nam aut tæda purgantur, aut sulphure, aut aqua abluuntur, aut aëre ventilantur: quod erat in sacris Liberi. Diese, erst ganz stofflich gedachte Lustration wird zum Bilde der geistigen erhoben. Prudentioribus tamen aliud placet, qui dicunt sacra Liberi patris ad purgationem animæ pertinere: omnis autem purgatio aut per aquam fit, aut per ignem, aut per aërem etc. Als höchste Lustration erscheint das Feuer in den Isismysterien. Apulej. 11. p. 260. (Isidis navem) summus sacerdos tæda lucida et ovo et sulphure, solemnissimas preces de casto præfatus ore, *quam purissime purificatam*, Deæ nuncupavit dedicavitque. Ueber die Lustration des Nestes vor der Eibrut Columella, R. R. 8, 5. p. 332. Bip. Sulfure atque bitumine atque ardente tæda perlustrant.

wie das Wort aus dem Munde. Nicht aus des höchsten Gottes Schenkel ist sie geboren, wie Dionysos, nicht βιμήτωρ wie dieser, sondern mutterlos, ausschließlich auf dem geistigen Vaterthum ruhend. Eine gleiche Verklärung zeigt das weibliche Prinzip in dem delphischen Kult. Themis-Gäa, die stoffliche Urmutter, hat das Orakel zuerst inne. Apollo selbst ist der Mutter Sohn, und wird bei Aeschylus von den Erinyen dieses stofflichen Ursprungs gemahnt, da er zum Umsturz ihres alten Mutterrechts sich erhebt. Aber er ersteigt die höchste Stufe des metaphysisch solarischen Seins, und bekleidet so das in seinem Ursprunge stofflich mütterliche Ur-Ei mit der reinen Lichtnatur. In Eiform erscheint der delphische Omphalos auf einem Vasenbilde bei R. Rochette, mon. inédits. planche 35, das gerade dadurch so besondere Bedeutung gewinnt, daß es die wahre Gestalt des so vielbestrittenen Tempelsteins über allen Zweifel erhebt, und den Ursprung der übrigen, bald aus der Halbirung des Eis hervorgehenden, bald der Pyramidalform sich nähernden Bildungen erklärt.[1]) Auf einer Basis von zwei Stufen steht der in vollkommener Eiform dargestellte Omphalos, auf dem breitern oder weiblichen Ende aufgerichtet. Bei ihm sucht Orest Schutz gegen den Angriff der Erinyen, welche der auf dem Dreifuß sitzende, mit dem Lorbeerzweig versehene delphische Gott zurückweist.[2]) Nach Strabo's Bericht war der Omphalos rings mit Tänien umwunden,[3]) wie wir ihn auf den übrigen genannten Monumenten, z. B. auf dem Vasenbild bei R. Rochette Tafel 37, erblicken. Die Binden zeigen hier den Wechsel der schwarzen und weißen Farbe, dessen Bedeutung und dessen Beziehung zu der Ei-Idee nach den früher gemachten Bemerkungen nicht zweifelhaft sein können. Der Wechsel von Leben und Tod in der tellurischen Schöpfung, welcher eben dadurch ewige Jugend erhalten wird, wiederholt sich in dem Mythus von den beiden Raben oder Adlern, die von Aufgang und Untergang her in entgegengesetzter Richtung fliegend, zu Delphi sich begegnen, und auf dem Omphalos selbst dargestellt waren. Sie entsprechen den beiden ewig sich entgegenfließenden Strömen des Werdens und Vergehens,

---

1) Das Gefäß stammt von Ruvo, und ist mit der Sammlung des Generals Koller in das Berliner Museum übergegangen. Man vergleiche über den Omphalos Brönsted, Reisen und Forschungen in Griechenland 1, 113. R. Rochette, p. 188, n. 3; p. 193, n. 3. Formen desselben Vignette zu p. 155. Millin, gal. mythol. 16, 55. Gerhard, auserlesene Vasenbilder 3, 323. Metroon. Tafel 2, 1. 2; Taf. 1, 1—5. und p. 29.

2) Man erkennt das Vorbild der Aeschylischen Darstellung. Eumenid. 40—43.

3) Strabo 9, 419: τῆς γὰρ Ἑλλάδος ἐν μέσῳ πως ἐστι τῆς συμπάσης, τῆς τε ἐντὸς Ἰσθμοῦ καὶ τῆς ἐκτός, ἐνομίσθη δὲ καὶ τῆς οἰκουμένης, καὶ ἐκάλεσαν τῆς γῆς ὀμφαλόν, προσπλάσαντες καὶ μῦθον, ὅν φησι Πίνδαρος, ὅτι συμπέσοιεν ἐνταῦθα οἱ ἀετοὶ οἱ ἀφεθέντες ὑπὸ τοῦ Διός, ὁ μὲν ἀπὸ τῆς δύσεως ὁ δ' ἀπὸ τῆς ἀνατολῆς, οἱ δὲ κόρακάς φασι. δείκνυται δὲ καὶ ὀμφαλός τις ἐν τῷ ναῷ τεταινιωμένος καὶ ἐπ' αὐτῷ αἱ δύο εἰκόνες τοῦ μύθου.

und erinnern an jene zwei sich bekämpfenden Vögel der heiligen Insel des Liger, ebenso an den Corvus, dessen Gefieder Apoll aus weiß in schwarz verwandelt. Dadurch erhält der Omphalos selbst die Bedeutung des doppeltgefärbten Ei's unsers Pamfilischen Grabbildes. Die Licht- und die Nachtseite der Natur, Tod und Leben sind in ihm enthalten. Auch beide Geschlechter verschließt er in sich. Ungesondert ruhen in ihm Omphalos und Omphale, die durch steten Geschlechtswechsel gegenseitig in einander übergehenden Naturpotenzen. Daraus erklärt sich die Fünfzahl der ebenfalls eiförmig gestalteten schwarzen Körper, welche die Oberfläche des Omphalos auf der Ruveser Vase bedecken. Denn die Beziehung der Fünf zu der Vereinigung der beiden Geschlechter, zu Ehe und stofflicher Mischung, kann nach den oben angeführten Zeugnissen keinem Zweifel unterliegen.[1]) So vereinigt sich Alles, die weiblich-stoffliche Idee des Ur-Ei's auch für den delphischen Omphalos herzustellen, und dessen eiförmige Gestalt als Ausdruck seiner religiösen Bedeutung über allen Zweifel zu erheben. In dieser Natur schließt er sich an den Kult der Themis-Gäa an, und führt seinen Ursprung auf die Zeit zurück, da das delphische Orakel noch im Besitze der stofflich mütterlichen Erde war, und jener Themis angehörte, in deren Mysterien die weibliche *κτείς* bis zuletzt ihre Verehrung fand. *Ὄμφαλος Γῆς* gewinnt von diesem Gesichtspunkt aus eine Bedeutung, die von der später damit verbundenen wesentlich abweicht. Es bezeichnet ursprünglich den eiförmig gestalteten Kultstein der Mutter Erde, und erhält erst später unter der Herrschaft der apollinischen Religion jene Auslegung geographischer Natur, wonach Delphi als der Mittelpunkt nicht nur von

---

[1]) Nach **Plutarch Ei ap. Delph. 7.** sollte **E** dadurch zu Apoll in besonderer Beziehung stehen, daß es die Fünfzahl bezeichnet. Diese führt Apollo, der sonst Hebdomagetes und mit der Sieben verbunden ist, in seiner noch unreinern, dionysischen Naturstufe. Man lese darüber c. 9, aus welchem ich ein Stück, das auf das angedeutete Verhältniß beider Götter klares Licht wirft, hier mittheile. „Die Weisen nennen die Verwandlung in Feuer Apollo, wegen des Alleinseins (*ἀ-πολύς*, eine Etymologie, deren Unrichtigkeit der Idee, die dadurch gestützt werden soll, keinen Abbruch thut), und Phoibus wegen der Reinheit und Unbeflecktheit. Hingegen die Verwandlung in Winde, Wasser, Erde, Gestirne, in die Geschlechter der Thiere und Pflanzen, sowie die Einrichtung und Anordnung alles dessen, stellen sie unter einer Zerreißung und Zerstücklung vor, nennen dieselbe **Dionysos-Zagreus, Nyctelius, Isodætes,** und kleiden Untergang, Vernichtung, Tod, Wiedergeburt, in solche Fabeln und Räthsel ein, die den besagten Verwandlungen entsprechen. Daher singt man Dionysos dithyrambische Gesänge voller Gemüthsbewegung und Veränderung, voller Vorgänge und Umschweife, — „denn, wie Aeschylus sagt, der laut schallende Dithyrambe muß dem allgemeinschaftlichen Dionysos folgen," — dem Apollo hingegen singt man den Päan, eine züchtige und wohlgeordnete Muse. Diesen stellt man auf Bildsäulen und Gemälden immer jung und unveraltend vor, jenen aber unter vielerlei und mannigfaltigen Gestalten; und überhaupt schreibt man dem Apollo Gleichheit, Ordnung und unvermischten Ernst, dem Bacchus hingegen allerlei Scherz, Muthwillen, Raserei und Ungleichheit zu, und ruft ihn an als den die Weiber empörenden Evius, oder den durch rasende Ehrenbezeugungen verherrlichten Dionysos."

Hellas, sondern der ganzen οἰκουμένη, der Omphalos in diesem Sinne Nabel der Erde sein sollte. Von Themis-Gäa geht das Ei mit dem Orakel auf Apoll über, und ersteigt die gleiche Höhe der Bedeutung, zu welcher der männliche Lichtgott durchdringt. Mit Apoll selbst wird es der stofflichen Natur, deren Ausdruck es ursprünglich war, mehr und mehr entrückt. An dem Bilde der Urmutter Erde findet Orest seinen Schutz, da er doch selbst der Erde Recht verletzt hatte, wie Alemäon, dessen Fuß Gäa nicht mehr auf sich dulden konnte. In Verbindung mit Apoll nimmt das Ei apollinische Natur und Bedeutung an. Es wird der Vertreter des Vaterprinzips, das in der Sonne ruht, und der Ausdruck jener höchsten Lustration, durch welche Apoll die Seele von den Schlacken des leiblichen Daseins reinigt, und zu der ruhigen Klarheit seiner eigenen höchsten Lichtnatur zurückführt. In dieser Verklärung erscheint das delphische Omphalos-Ei auf dem Ruveser Vasenbilde. Alle Bestandtheile des Gemäldes heben die Initiationsbeziehung desselben recht geflissentlich hervor. Die höchste apollinische Entwicklung der Bacchus-Idee tritt in der Darstellung des den Omphalos fassenden, von dem Gotte des Lorbeers gegen der Erinyen Strafe in Schutz genommenen Muttermörders, mit besonderer Bedeutsamkeit hervor.

Diesem zu apollinischer Sonnennatur erhobenen Ei schließt sich der indisch-ägyptische Phönix-Mythus erläuternd an. In diesem hat das Ei seine stofflich weibliche Natur ganz abgelegt, und die männliche des solarischen Lichtes angezogen. Aus Myrrhen bildet der Vogel ein Ei, so groß er es zu tragen im Stande ist. Dann hölt er es aus, legt seines Vaters Leiche hinein, und füllt die Oeffnung wieder mit Myrrhen an. Das Gewicht wird durch die hineingelegte Bürde nicht schwerer. Dieses Ei nun trägt er nach Aegypten, legt es zu Heliopolis auf dem Altar der Sonne nieder, und übergiebt es den Flammen.[1] In allen diesen Zügen, so wie in des Vogels Farbenschmuck, seiner Lichtkrone, die er auf Münzen führt, seiner Verbindung mit der apollinisch männlichen Palme, ist das männliche Lichtprinzip nicht zu verkennen. Des Lichtes Unkörperlichkeit wird durch den Gegensatz der Myrrhenlast noch besonders hervorgehoben. Gewichtlos ist das Sonnenlicht, und gänzlich unstofflich, körperlich dagegen und schwer das, was es erzeugt, die Myrrhe als Sonnenprodukt. Mutterlos, aus

[1] So Herod. 2, 73. Die bedeutendsten übrigen Zeugnisse stehen bei Plin. 10, 2; Taciti annal. 6, 28; Solinus c. 33; Philostr. vita Apollon. 3, 49; Tzetzes, Chil. 5, 6: Schol. Aristid. Tom. 2, p. 107. Jebb., wozu man Kreuzer, Symb. 2, 163–169, Spanheim, de usu et praest. num. 5, 13 de phœnice in nummis vergleichen muß. Dazu kommt Lactantius, carmen de Phœnice, welches Martini 1825 zu Lüneburg wieder herausgegeben hat. V. 104: Seque ovi teretis colligit in speciem. cf. 120. Gräße, Beiträge zur Literatur und Sage des Mittelalters. Dresden 1850. S. 71—79.

dem Vater allein ist der Phönix hervorgegangen.[1] Das Ei ist nicht seine Geburtsstätte, vielmehr die Todeshülle, welche vom Feuer verzehrt, zum Lichte, dem der Vater angehört, zurückkehrt. Das Ei erscheint also hier nicht als Grundlage der leiblichen Geburt, in welcher Bedeutung es sowohl die indische als die ägyptische Mythologie kannte, daher auch nicht als Darstellung des stofflichen Mutterleibes; es ist vielmehr bestimmt, vom Feuer verzehrt, und selbst mit dem Urprinzip alles Lichts vereinigt zu werden. Stofflich und vergänglich ist, was das mütterlich-tellurische Ei aus sich gebiert, unstofflich und der Unsterblichkeit theilhaftig, was aus dem Myrrhen-Ei hervorgeht. Mit der Materie theilt die Mutter die Eigenschaft der Schwere, mit dem Lichte der Vater die der Gewichtlosigkeit. Das stoffliche Ei führt das aus ihm geborne Leben zum Tode, das Sonnen-Ei umgekehrt den Tod zum Leben. Dort wird Weiß in Schwarz, hier Schwarz in Weiß verwandelt. Dadurch verknüpft sich mit dem Phönix-Ei die Idee der Wiedergeburt aus dem Tode, und es zeigt sich, wie nahe die christliche Auffassung des Phönix-Mythus, als eines Prototyps der Lehre von der Auferstehung des Fleisches, dem heidnischen Gedanken selbst lag.[2] Die bisherigen Erklärer der ägyptisch-indischen Sage haben sich darauf beschränkt, die astronomisch-chronologische Beziehung derselben zu der Idee eines großen Weltjahres, und der in festen Perioden ewig zur Selbstverjüngung zurückkehrenden Zeit hervorzuheben. Ist nun diese nach ausdrücklichen Zeugnissen der Alten ganz unbestreitbar, so zeigt doch auch sie eine besondere Ausbildung der allgemeinen solarischen Grundidee, welche den Phönix-Mythus beherrscht. Auf die Verbindung desselben mit den Vorstellungen der Alten von dem Ur-Ei wirft sie dagegen kein Licht. Diese Frage ist noch nie beantwortet worden, und doch lag es so nahe, sie aufzuwerfen. Aus dem weiblichen Ur-Ei ist alle Schöpfung hervorgegangen; den großen stofflichen Naturmüttern wird es beigelegt, den Mondfrauen allen kömmt es zu, aus den beiden Eihälften sind Himmel uud Erde, aus seinem Inhalt ist

---

[1]) Tacit. l. c. confecto quippe annorum numero, ubi mors propinquet, suis in terris struere nidum, eique vim genitalem adfundere, ex qua fetum oriri.

[2]) Ueber die Anwendung der Kirchenlehrer Larcher zu Herod. 2, 73. (T. 2, p. 320). Daß schon die Nichtchristen dieselbe Bedeutung mit dem Phönix verbanden, zeigen die vielen Münzen, welche die Apotheose der Kaiser durch jenen Vogel, oft mit der Umschrift Aeternitas, Aeternitati Aug. andeuten. Claudian in Phœnice 63 nennt ihn æterna avis, und auf diesen Glauben bezieht sich der christliche Dichter, wenn er singt:

Ἑλληνικοῖς Ἕλληνες εἴξαντες λόγοις
Πείθητε, λοιπὸν τὴν ἀνάστασιν σέβειν.

Es ist daher der Phönix auf den Cenotaphien der heil. Märtyrer, der auch in den actis passionis St. Cæciliæ erwähnt wird, wie die Mehrzahl der ältesten christlichen Symbole, der heidnischen Kunst und der heidnischen Auffassung entlehnt.

Alles, was im Lichte lebt und webt, entstanden. Das Ei erscheint in jeder dieser Verbindungen stofflich. Als Darstellung des mütterlichen Naturprinzips steht es an der Spitze der Entwicklung der stofflichen Welt. In dem Phönix-Mythus dagegen sehen wir es in einer ganz andern Natur: nicht weiblich, sondern männlich, nicht tellurisch und nicht lunarisch, sondern solarisch, nicht stofflich, sondern unkörperlich, nicht als Anfang, sondern als Ende, nicht in den Wechsel und die Bewegung der werdenden Welt eintretend, sondern demselben entrückt, und durch das Feuer dem Urquell des reinen Lichts und der Harmonie der seienden apollinischen Welt, in welche der vergötterte Vogel unter dem Klange der Sterbelieder, die er sich selbst singt, emporsteigt, zurückgegeben. Das Ei erscheint hier in seiner höchsten Erhebung. Aber diese ist zugleich seine Auflösung. In der Vereinigung mit der solarischen Potenz verliert es seine Einatur. Die Vollendung ist zugleich Uebergang in eine neue Form. Die Verwandlung in Feuer nennen die Mystiker nach Plutarchs oben mitgetheilter Stelle, Apollo, wegen des Alleinseins, wobei das Feuer als simplicis auraï ignis aufgefaßt wird.[1]) Auf Helios Altar vom Feuer verzehrt, läßt das Myrthen-Ei, die in ihm verschlossene unkörperliche Kraft des Vaterthums, von jeder Beschwerung des Stoffes gereinigt, zum Himmel entsteigen, und zu dem Ursitze des reinsten Lichts zurückkehren. In Helios Sonnen-Ei erhält das aphroditisch-stoffliche Ur-Ei seine Vollendung. Fällt dieses aus dem Monde zur Erde herab, so kehrt jenes als reine Flamme zur Sonne zurück. Tritt jenes abwärts in die niedere Welt des Werdens und Vergehens ein, so nimmt dieses nach vollendetem großen Generationsjahre die Richtung nach aufwärts, um mit Zurücklassung jeder stofflichen Bekleidung die Grenzen der lunarisch-werdenden Welt an die Ewigkeit der solarisch-seienden zu vertauschen. In Verbindung mit dem sich zwischen zwei Polen bewegenden Stoffe wird das Ei Darstellung der Zeit; denn Chronos ist die nothwendige Form jedes Werdens, jeder stofflichen Entwicklung, er ist die in der Bewegung begriffene Schöpfung selbst. In diesem Sinne führt Heracles-Chronos, den die Orphiker Χρόνος ἀγήρατος nennen, das stoffliche Welt-Ei, das auch hier auf die πατρικὴ δύναμις zurückgeführt wird; geflügelt ist er, wie alle Bewegung der werdenden Welt, schnell dahin eilend, wie alles Leben in der Zeit.[2]) Mit dem Werden hört auch dessen Form, die Zeit, auf. Ueber der lunarischen Region der Vergänglichkeit und des stofflichen Entstehens giebt es keine Zeit mehr. Dort ist keine Materie, daher auch kein Entstehn und kein

---

[1]) Aen. 6. 745.

[2]) Damasc. principia p. 380—384 Kopp. Auf Cilicischen Münzen trägt er es schnell eilend dahin, auf andern hält er es ruhig in den Armen. Das Genauere später.

Vergehn, mithin keine Zeit. Das Chronos-Ei kann also dort keine Aufnahme finden. In die solarische Welt tritt die Kraft, der Ei-Verhüllung entkleidet, ein. Abgelegt ist die tellurische Stofflichkeit des mütterlichen Ei's, verzehrt Phönix Myrrhenkugel; jeder materiellen Natur entledigt, als reines Feuer kehrt das Vaterprinzip zu dem Lichtreich, die vollendete Zeit zu der zeitlosen Welt des solarischen Seins zurück. So hat sich von unten nach oben fortschreitend das Ei stufenweise seiner Körperlichkeit entkleidet, zuletzt in dem höchsten Lichtprinzip seine Auflösung gefunden. Mit der successiven Entwicklung des Geschaffenen ist auch das schaffende Prinzip selbst zu immer reinerer Darstellung gelangt. Zuletzt erscheint jede Stofflichkeit überwunden, die weibliche Ei-Natur ganz abgelegt. Das Licht entsteigt der Verpuppung der Materie, und stellt die göttliche Kraft, den νοῦς, das νοητόν der erschaffenden Potenz in voller Reinheit dar. Was zuerst war, kömmt zuletzt zur Darstellung und zum menschlichen Bewußtsein. Es tritt ein, was Aristoteles über die Theile der Thiere 2, 1 also ausspricht: „Das im Werden Nachfolgende ist der Natur nach das Erste, und das dem Entstehen nach Letzte ist zuerst. — — Es muß folglich der Zeit nach der Stoff und das Entstehen das Erste sein, dem Begriffe nach aber das Wesen und die Form eines Jeden.“ — Das stofflich Erste ist nicht mehr das Prinzipielle; es treten, wie in der zweiten orphischen Kosmogonie, rein intellectuelle ἀρχαί den materiell faßlichen voran.

9.

Die lunarische Stufe der Dionysos-Natur, welche uns zu der solarisch-apollinischen und zu der richtigen Würdigung des in der brennenden Oellampe enthaltenen Mysteriengedankens führte, bietet noch eine Seite dar, die mit der Gräberwelt in der innigsten Beziehung steht. Dieselbe Verbindung des Werdens und Vergehens, der Licht- und der Schattenseite des Lebens, des schaffenden und des zerstörenden Prinzips, welche die unterste Stufe des reinen Tellurismus beherrscht, und die es allein vermag, der stofflichen Schöpfung ewige Verjüngung zu sichern, dieselbe kehrt auf der Mondstufe wieder. Ja, je entschiedener die Zeugungsidee sich mit dem Monde und dessen nothwendig hermaphroditischer Natur verbindet, um so klarer muß an ihm auch die negative, zerstörende Naturseite, der Todesgedanke hervorgetreten. Jede Naturkraft umschließt nothwendig beide Potenzen, und zwar nothwendig in demselben Grade der Entwicklung. Nur wo zwischen beiden das volle Gleichgewicht herrscht, und die zwei einander entgegenfließenden Ströme des Entstehens und Vergehens mit gleicher Kraft sich treffen, kann das Leben seine ewige Frische und Jugendlichkeit bewahren. Isis sieht es ein, daß sie den gefangenen Typhon wieder frei geben, und dadurch den

Kampf mit dem bösen Prinzip selbst wieder hervorrufen muß. Typhons zerstörende Thätigkeit ist der sichtbaren Schöpfung so unentbehrlich als die schaffende des Horus. Nur was jener verzehrt, kann dieser durch neue Zeugung ersetzend verjüngen, nur so auch Isis zu stets neuer Erfüllung ihrer Mutterbestimmung gelangen. In Typhons Freigebung offenbart die große Mutter ihre Mondnatur. Der Mythus hat dieß dadurch angedeutet, daß er ihr Haupt zur Strafe jener That mit einem Ochsenscheitel schmückt, den Mercur auf des erzürnten Horus Rath der Mutter statt des Kranzes, den sie trug, aufsetzt.[1] In diesem Schmucke erscheint sie als gehörnte Io, die von der Sonne ihre Befruchtung erhält, und von ihrem Lichte erleuchtet den nächtlichen Himmel beherrscht. Durch gleiche Verbindung des Gedankens sind auch alle dionysischen Mondfrauen Repräsentanten der negativen Naturseite, Herrinnen des Todes nicht weniger als des Lebens, und als Grabgottheiten die Mütterlichkeit ihrer stofflichen Natur nicht weniger offenbarend, als dieß durch ihre Leben und Gedeihen leihende Bedeutung geschieht. In Ariadne's Verbindung mit dem Labyrinthe, in Aphrodite's Verehrung als Venus Libitina,[2] in Artemis schnell treffenden Geschossen, in Demeter's und Kora's Verhältniß zu Aïdoneus tritt die finstere Grabesseite der mütterlichen Mondnatur deutlich hervor, und darum erscheinen die Bilder der großen Grabesmütter oft, wie z. B. auf einem schönen Terracottarelief von Tarsus im Louvre, mit dem Zeichen des Mondes verbunden. Dieselbe Verbindung von Leben und Tod zeigt sich auch in einzelnen Attributen. Ich hebe besonders den Hund hervor. Wir haben den Hund oben schon als Darstellung der stets neu befruchteten, in sich empfangenden Materie, κύων und κύειν, kennen gelernt, und das Tempelbild der von einem phallisch gebildeten Manne verfolgten κυνοειδὴς γυνή erwähnt. In dieser Bedeutung tritt er auch zum Monde in die genauste Verbindung. Er ist Dianens Thier, ihrem Dienste geweiht und ihrem Wesen innerlich verwandt.[3] Es ist die Zeugungsidee, welche er mit der Naturmutter theilt, wie er denn in dieser Bedeutung mit Aphrodite und Isis verbunden erscheint,[4] in dieser Bedeutung auch nach Nonnus Darstellung[5] Dionysos auf seinen nächt-

---

1) Plut. Is. et Os. 19. 20.

2) Darüber auch Macrob. Sat. 1, 21: Venus lugens und Venus læta.

3) Euripides bei Plut. Is. et Os. 71. καὶ τὸν κύνα τῆς Ἀρτέμιδος, ὥς Εὐριπίδης· Ἑκάτης ἄγαλμα φωσφόρου κύων ἔσῃ. Callimach. in Dian. 90 ff.

4) Macrob. Sat. 1, 20. p. 322. Zeune: Dextera parte caput canis exoritur, mansueta specie blandientis. Isis selbst wird folgendermaßen geschildert: Isis iuncta religione celebratur (cum Sarapide), quæ est vel terra, vel natura rerum subiacens Soli. Hinc est quod continuatis uberibus corpus Deæ omne densetur, quia terræ vel rerum naturæ altu nutritur universitas. Auf ihrem römischen Tempel war Isis auf einem Hunde reitend dargestellt.

5) Nonn. Dion. 16, 185; 24, 343.

lichen Liebesabentheuern stets begleitet. Es ist nur eine Folge dieses Zusammenhangs mit der stofflichen Fruchtbarkeit, wenn derselbe Hund nun auch die Schattenseite der Natur vertritt. Denn wie er in Dianens Geleit als Thier der Zerstörung auftritt, mit Hecate besonders verbunden wird,[1]) dreiköpfig die Unterwelt hütet, freundlich die Ankommenden empfangend, aber jedem die Rückkehr verschließend, so erscheint er nun auf vielen Sarkophagen, in der spätern Zeit vielleicht nur als Darstellung treuer, über den Tod hinausreichender Liebe, und untrüglicher Hut, im Ursprunge aber als Darstellung des in dem Leben selbst ruhenden Todesgedankens. Auch der Affe verdankt seine Aufnahme in die Gräber der Lunusbeziehung, welche in der ägyptischen Symbolik besonders deutlich hervortritt.[2]) Einen Affen zeigt das Wandgemälde eines Grabes von Corneto. Einen andern sah ich unter den Terracotten des Louvre. Der Kranz, welcher seinen Kopf umgiebt, und die Leier, die er kauernd spielt, lassen über die bacchische Mysterienbeziehung dieses ohne Zweifel auch einem Grabe entstammenden Bildwerks keinen Zweifel.[3]) Für die Bezeichnung der Mondnatur eignet sich der Affe durch die Mittelstellung, welche er zwischen der Thier- und der Menschenwelt einnimmt, und die sich selbst in seinem Namen simia, quam similis turpissima bestia nobis (Ennius), ausspricht.[4]) Liegt doch auch der Mond auf

---

[1]) Plutarch. Qu. rom. 108. Vergl.. Serv. Aen. 8, 652. — Qu. gr. 15 (der hölzerne Hund der Loerer.)

[2]) Apuleius Met. 11, p. 260. nennt unter den magnæ pompæ ante ludia auch ursam mansuem, quæ cultu matronali sella vehebatur, et simiam pileo textili, crocotisque Phrygiis, Catamiti pastoris specie, aureum gestantem poculum. Man erkennt den Gedanken dieser Verbindung leicht. Der magna mater tritt in der Gestalt des mit dem weiten phrygischen Weibergewande bekleideten Affen ein als schöner Hirte gedachter Ganymedes mit dem goldenen Trinkbecher zur Seite, dem weiblichen Stoff die befruchtende männliche Kraft, diese in Weibesgestalt, angethan mit der crocota, welche Clodius trug, als er das Fest der Bona Dea entheiligte. Cic. Harusp. 21. Der ernste Gedanke wird hier in satyrischer Form erkannt. Die Wahl der Thiere hängt von ihrer anerkannten Religionsbedeutung ab. Der Affe erscheint neben der Bärin wie Endymion neben Diana.

[3]) Vergl. Aelian. H. A. 7, 21; 5, 26. Micali, storia, tab. 101, 2. 3. Ueber die indische, ägyptische und karthagische Affenverehrung und der Cercopen oder Affendämonen Bändigung durch Heracles sehe man die reichen Nachweisungen Kreuzers, Symb. 2, 625—629, der ebenfalls auf die lunarische Beziehung des Thieres aufmerksam macht. Affengeburt Phlegon in den Fr. h. gr. 3, 622, 51. Der etruskische Name der Affen war nach einer Mittheilung Strabo's 13, 626 ἄριμος. Dieser Name schließt sich an den Stamm Ar, dessen Zeugungsbedeutung wir oben hervorgehoben haben, an. Keineswegs zufällig ist das Zusammentreffen desselben mit dem etruskischen Königsnamen Ἄριμνος, der zuerst von Nichtgriechen einen Thron nach Elis weihte, Pausan. 5, 12, 3. Man konnte also in der That die Inselnamen Arime, Inarime und Pithecussæ zusammenstellen, worin die Mythen, in denen dieß geschieht, ihre Veranlassung haben. — Albricus, de deorum imagg. 19. Juxta Bacchum erant imagines trium animalium, scilicet simiæ, porci et leonis, quæ pedem unius vitis circumire videbantur.

[4]) Ihre Neckereien, Possen und Spiele, welche Plutarch in der Schrift, wie der Schmeichler

der Grenze zweier Welten, deren tiefere und höhere Natur er in seinem aus beiden gemischten Dasein vereinigt. Wie der Mond der Sonne, so ahmt der Affe dem Menschen nach, und wie in jenem der stoffliche Charakter die Oberhand behält, so auch in dem Affen, der, wie es die von Alciat auf die italienischen Studenten angewendete Erzählung von den Affensoldaten des Königs Ptolemäus anschaulich darstellt, dem Reiz der Nüsse nicht zu widerstehen vermag. Ich zweifle nicht, das Horapoll's Angabe, der harnende Affe bezeichne einen seine Fehltritte verbergenden Menschen, weil jener seinen Unrath zu bedecken pflege, ursprünglich auf des Thieres Beziehung zu der Alles in ihrer Finsterniß begrabenden Nacht beruht. — Seine Beziehung zu Tod und Untergang zeigt der Mond, der sonst vorzugsweise als die lebengebende, wachsthumbefördernde Mutter Aphrodite dargestellt wird, in seiner Bezeichnung als Region der Proserpina;[1] in seiner Identificirung mit Kore, die bald im Himmel und Lichte, bald in der Finsterniß und Nacht sich befindet;[2] in seiner Theilung in zwei Hälften, wovon die gegen den Himmel gekehrte die elysische Ebene, die gegen die Erde gerichtete die Ebene der Persephone, oder Antichthon heißt;[3] in dem Mondaufenthalt der Dämonen;[4] in dem Glauben, daß das Mondlicht in Bäumen, Fleisch und Getreide die Fäulniß und das Verderben befördere;[5] in der Bedeutung, welche die Aegypter der Mondsichel an Osiris Begräbnißfeste geben;[6] in der Bezeichnung Luna's als Τύχη, die der Menschen Leben in stetem Wechsel herumführt;[7] in der Darstellung des Mondes als Beginn der corruptiblen stetem Untergang verfallenden Welt; in dem Mythus, daß Typhon im Vollmond des Osiris Leichnam gefunden. Derselbe Gedanke hat bei Hesiod und Virgil Georg. 1, 276 folgenden Ausdruck erhalten: Von fünf Tagen, welche Luna schenkt, sind die vier ersten glücklich und jedem Beginnen förderlich. Der fünfte ist ein Unglückstag, an ihm wurden Orcus, die Eumeniden, die Giganten geboren. Die Fünfzahl gehört dem Monde in seiner ehelichen Verbindung von

---

vom Freunde zu unterscheiden sei, als Gegenstand des Gelächters dem Ernst der arbeitenden Thiere entgegengesetzt, entsprechen ganz dem Charakter der bacchischen Feste, wie diese Servius Georg. 2, 389 aus Anlaß der oscillatio und der dabei geübten Späße ad risum populo movendum schildert.

[1] Plut. de fac. in orbe lunæ. 28.

[2] Plut. de fac. in orbe lunæ 26. 27.

[3] Plut. de fac. in orbe lunæ 29. 30.

[4] Plut. l. c. 32.

[5] Sympos. 3, 10. Macrob. S. 7, 16. und öfters bei Plutarch de fac. in orbe lunæ und Sympos. 3, 10.

[6] Is. et Os. 42

[7] Macrob. S. 1, 19.

Mann und Frau, von Stoff und Lichtkraft. Denn die Fünf kommt durch Vereinigung der weiblichen Zwei mit der männlichen Drei zu Stande. Sie wird darum selbst Ehe genannt, und Achilles-Lunus, der davon auf Creta den Namen Pemptus trägt,[1]) sowohl als Athene-Luna beigelegt. In diesen fünf Tagen ist Glück und Unglück, Tod und Leben verbunden. Denn nach Heraclit verhält sichs mit der Welt ebenso, wie mit einer Leier oder einem Bogen, wo die Seiten bald aufgezogen, bald nachgelassen werden, und Euripides sagt:

„Vom Guten kann das Böse nicht getrennt sein;
In rechtem Maß ist Beides stets gemischt."[2])

ein Glaube, der den Alten die Nothwendigkeit der steten Trübung des irdischen Glücks durch Hinzutreten eines Unglücks zur tiefsten Ueberzeugung machte. So wird der Mond Verkörperung des bösen, vernichtenden Naturprinzips. Er, der alles Leben begründet, das Wachsthum fördert, jeglichem Liebeswerke Beistand leistet, steter Befruchtung theilhaftig zu werden sucht, derselbe trägt auch den Tod in sich, verbindet sich mit dem Begriffe weiblicher Sterilität, wird selbst zum Ausdruck des Grabgedankens, und als orbandi potestas aufgefaßt.[3]) In dieser finstern Natur erscheint er als schreckliche Gorgo, deren Anblick genügt, Tod zu geben, deren Gesicht auch die Mondfrau Athene auf ihrer von Schlangen umgebenen Aegide trägt, und die mit derselben Bedeutung auf Kriegsrüstungen, wie die ehernen Beinschienen des Carlsruher Museums zeigen, vielfältig angebracht wird. Gorgo, die Kreterin, hat an Asanders Tod ihre Freude. Auch die schreckliche Medusa ist eine Leben und Fruchtbarkeit gebende Naturmutter, aus deren blutendem Rumpfe Pegasus, das zeugende Roß, und Chrysaor, der Herr der goldenen Ernte, wie ihn die von Em. Braun am Winkelmannstage 1855 besprochene Campana'sche Vase darstellt, hervorspringen. In seiner Nachtbedeutung erscheint der Mond als männermordende Amazone, und auch dieser Todesgedanke eignet die Amazonen vorzugsweise zur Aufnahme in Gräbern und zu Grabeshüterinnen. Sie heben die finstere, sterile und orbirende Seite der weiblichen Natur hervor. Sie gleichen darin Medusen, deren Schönheit Perseus erst im Tode erkennt, wie Achill die Penthesilea's[4]); denn von dem Dreiverein

---

[1]) Servius Aen. 1, 34. Hic apud Cretam Pemptus vocatus est, ut veteres auctores tradunt. Also Idäischer Dactylus, woraus die Nachricht des Ptolemæus Hephaistio Nov. Hist. 1, p. 183 ed. Westerm. (fr. h. gr. Müller 4, 337) ἐκαλεῖτο δὲ καὶ Ἄσπετος καὶ Προμηθεύς, ihr Licht, und die vielfältige Beziehung Achills zu Erzarbeit und der Eubäischen Chalcis tiefer gehende Bedeutung erhält.

[2]) Plut. Is. et Os. 43.

[3]) Serv. Aen. 3, 139.

[4]) Paus. 2, 21, 6.

der Schwestern ist nur Medusa, die jüngste, sterblich. Nur Ein Auge, nur Einen Zahn haben die Graen-Gorgonen, welche auch in Einzahl aufgeführt werden,[1]) ebenso die Amazonen nur Eine Abkunft, die mütterliche, nach welcher sie allein genannt sind.[2]) Persephone heißt Mounogeneia, die Eingeborene.[3]) In allen diesen Erscheinungen äußert sich der gleiche Gedanke. Die stoffliche Schöpfung kennt nur einen Ursprung, den mütterlichen. Die Kinder sind alle unilateres, nicht διφυεῖς, wie nach Athenäus und Justin die Athener erst seit Cercops. Sie haben nur eine Mutter, keinen Vater. Dieses System herrscht auch auf der Mondstufe, auf welcher das Weib so sehr über den Mann das Uebergewicht hat, daß sich mit der Anrufung Luna's von selbst die Weiberherrschaft verbindet, und Plutarch de facie in orbe lunæ dem Monde ganz allgemein die Bewirkung der Feuchtigkeit und Weiblichkeit zuschreibt. Ist aber das Vorherrschen der einseitig mütterlichen Natur der Lebens- und Lichtseite der Schöpfung eigen, so steht sie zu der Nacht- und Todesseite in noch näherm Bezug. Hier tritt der Stoff vollends in seiner ausschließlichen Herrschaft hervor. Zu dem Stoffe, aus welchem er stammt, kehrt der entseelte Leichnam zurück. Derselbe Mutterschooß, der ihn ans Licht geboren, nimmt ihn wieder in seine Finsterniß zurück. Ist schon bei der Zeugung des Vaters Thätigkeit eine im Dunkel des Stoffes sich verlierende, dem Anblick entzogene, der Vater daher niemals natura certus et verus, sondern nur fictione iuris pro vero habitus: so fällt beim Tode auch diese seine Mitwirkung weg. Hier steht dem Leichnam die Mutter allein zur Seite, sei es die Mutter Erde, sei es das irdische Weib, das an jener Stelle tritt, und in allen Stücken, bei der Geburt und im Tode, als wahre γῆ (γυνὴ von γῆ) erscheint. Darum heißen die Todten nicht Plutonii, sondern Demetrier, und von Mana-Geneta Manes; darum ist es in der Ocnusfabel eine θήλεια ὄνος, welche das Seil auflöst; darum folgt die Mutter der Leiche,[4]) steht die Mutter am Scheiterhaufen, übernehmen Frauen, die φιλόθρηνοι γυναῖκες, die Todtenklage; darum kleiden sich die Lycier, wenn sie an der Trauer theilnehmen, in Weibertracht, worüber ich in meinem Mutterrecht manches zusammengestellt habe. Dieser Lycische Gebrauch ist dadurch doppelt beachtenswerth, weil er sich mit der Lycischen Gynaikokratie, dem χρηματίζειν ἀπὸ μητέρων, und den Lycischen, die Todten in ihre Obhut nehmenden, geflügelten Eimüttern, wie sie das Monument von Xanthus darstellt, verbindet. Denn hier sehen wir

---

[1]) Gerhard, Myth. §. 583—585.

[2]) Bachofen, Mutterrecht. S. 1. 2.

[3]) Plut. de fac. in o. l. 28.

[4]) Ovid. F. 2, 810. passis sedet illa capillis, ut solet ad nati mater itura rogum.

das Vorherrschen der mütterlichen Stofflichkeit in drei verschiedenen höchst merkwürdigen Aeußerungen. Dieselben Gedanken der einseitig weiblich-stofflichen Natur drücken die Amazonen, die amazonischen Gorgonen, und die gorgonische Persephone in gleicher Weise aus, und allen wohnt die Mondnatur bei, die hier wiederum vorzugsweise ihre Schatten- und Todesseite zu erkennen giebt. Soll ich zu dem Allem noch Hecate's dreifache Natur, und die Doppelbeziehung des dem Mond so nahe verbundenen Wassers zu Leben und Tod hinzufügen? Vereinigt doch Hecate in ihrer weiblichen Natur den Doppelpol alles Lebens, die nascendi et vivendi und die moriendi potestas, beide sowohl in ihrer tellurischen als in ihrer lunarischen Stufe.[1]) Ist ferner das Wasser, dieses lebenzeugende Element, das Osiris Phallus in seinen Wogen wälzt, Aphrodite's Ei birgt, Dionysos zum Poseidon γενέσιος stempelt, und so oft den Begriff der männlichen Zeugungskraft in seinem Namen ausspricht, wie in Peneus, dem Elischen und Thessalischen πέος (penis, πηλός),[2]) in Larisus, Larius, in Arsen, in mare, πέλαγος, θάλασσα (verwandt mit τάλος, τύλος,) κῦμα (verwandt mit κύων, κύω), andrerseits auch wieder mit Grab und Tod in Verbindung, bald als unterirdischer Acheron, Anio, Eridanus,[3]) bald als Lieblingsstätte der Todten, deren Gräber vorzugsweise am Ufer der Gewässer errichtet werden. In den Sümpfen um Babylon sieht Alexander die Königsgräber der einheimischen Herrscher. Am Gygäischen Sumpfsee werden die der Lydischen Könige errichtet. In den Morästen des Velabrum hat Acca Larentia ihr Grabmal. An dem Waldstrome Oceanus zeigen Lycier Pausanias (1, 35, 6) das Grab Geryons. Was soll ich weitere Beispiele häufen, wenn die Nekropole von Castel d'Asso dieselbe Anlage zeigt, Strabo das Marsfeld am Tiber als Gräberstätte bezeichnet, und Plutarch de mul. virtut. am Ende, selbst ein Beispiel anführt, wie man, gleichwie durch den Euripus des Circus, durch künstliche Mittel den Mangel des Wassers bei Gräbern zu ersetzen suchte. Das lebenzeugende Element[4]) wird zum Todesstrom, und das ewig

---

[6]) Aen. 4, 511.

[2]) Daher Georg. 4, 354: Penei genitoris ad undam.

[3]) Georg. 4, 369—373. Aen. 6, 659. Anio wie Anius, der delische Priester, der Mann der Trauer, wie ihn sein Mythus darstellt, von ἀνία; daher Anio wie Acheron der Leidensstrom, obwohl die Etymologie ὁ ἄχεα ῥέων an sich unrichtig, und der andern, nach welcher Acheron sich ebenso an Ach anschließt, wie Achilleus, Achelous, Achaïa, Acharnæ, Acis, Acca und andere Formationen, unterzuordnen ist.

[4]) Plut. Is. et Os. 33. Serv. Georg. 4, 264. Hæc autem non sunt per poëticam licentiam dicta, sed ex Aegyptiis tracta sunt sacris: nam certis diebus in sacris Nili pueri, de sacris parentibus nati, a sacerdotibus Nymphis dabantur: qui cum adolevissent, redditi narabant, lucos esse sub terris, et immensam aquam omnia continentem, ex qua cuncta procreantur. Unde est illud secundum Thaletem: Oceanumque, patrem rerum. Daher

einförmige Klagegetön seiner Wogen der Nereiden Trauergesang um Achills frühzeitigen Tod. So singt der Chor Aeschylus Prometheus:

Und klagend rauscht der weiten See Wogenschlag, die Tiefe seufzt,
Fern nachhallt Aïdes düsterer Abgrund,
Der heiligen Ströme rieselnde Quelln beweinen deine Trübsal.

Ueberall zeigt sich dieselbe Grundidee: das Leben ist zugleich der Tod; Venus auch Libitina; Aphrodite auch die Menschenmörderin; der Mond zugleich Quelle des Werdens und Vergehens, lieblich und weiß in jener, häßlich erschreckend und schwarz in dieser Funktion; in beiden dem Wasser verwandt, in welchem er seine Nahrung findet, das er aus der Erde quellen läßt,[2] mit dem er in nächtlichem Thau die dürstenden Felder erquickt,[2] in welchem er auch, wie schon die Alten wußten,[3] Ebbe und Fluth, des Wechsels Bild, durch seinen auf alles Tellurische so mächtig wirkenden Einfluß hervorruft. Diese Nachtseite drückt sich auch in des Mondes äußerer Erscheinung sehr bestimmt aus. Entsprechend seiner doppelten Herrschaft über Leben und Tod erscheint er ewig wechselnd, ewig die Fülle ins Nichts zurückführend, so daß, wie ein Alter bemerkt, ihm kein Kleid je passen würde. Ewig führt er den Kampf gegen Finsterniß, wie Horus gegen Typhon, bald unterliegend, bald siegreich. Wie die Doppelfarbe in das Ei, so theilt sich Weiß und Schwarz in seine Scheibe. Schwarze Flecken verunzieren seine helle Oberfläche. Dieselbe Buntscheckigkeit zeigt des Hirsches Fell, der dadurch seine Verwandtschaft mit Diana bestätigt.[4] Denn sein Bezug zu der Mondfrau ruht nicht in dieser Aehnlichkeit allein. Er erscheint in dem baumartigen Geweih und in seinem Brauche, es abzustoßen[5] und in der Erde zu bergen, als Bild der mütterlichen Erde, die aus ihrem Schooße die Bäume des Waldes hervorwachsen läßt: eine Beziehung, die selbst in der Bezeichnung Dama niedergelegt ist. Denn Dama schließt sich an Damia, Damium, Damiatrix,[6])

---

wird Pythagoras, der jener Lehre sich anschloß, von dem Fluß Caja begrüßt: Salve, Pythagora Aelian. V. H. 2, 26; 4, 17.

1) Paus. 3, 26, 1.

2) Alkman bei Plut. de fac. in orbe lun. 25. Hutt. 13, 82.

3) Plut. de placit. philosoph. 3, 17. de facie in orbe lunæ c. 29. Hutt. 13, 81.

4) Diodor. 1, 11. Nonn. 9, 189. Hier wird des Dionysos Rehfell als Bild des gestirnten Himmels betrachtet. Durch die eine Beziehung wird die andere nicht widerlegt. Genug, daß die symbolische Auffassung hergestellt ist. Als Attribut der Artemis ἐλαφηβόλος und Laphria: Paus. 7, 18, 7. Bulletino dell' Inst. 1837, p. 206. — Despoina: Paus. 8, 10, 4, wie auch Nemesis führen den Hirsch in ihrer allgemeinen Mutterbedeutung, wie Diana.

5) Plin. 8, 50. Plutarch Sympos. 7, 2. in. De Pyth. orac. 19.

6) Festus. v. Damium. p. 68. Müller.

Damascus, auf Münzen durch den von einer Hirschkuh genährten Heros Ascus dargestellt, an das deutsche Damm, an δῆμος und δῆ gleich γῆ an. Wie der Mond nach dem Wasser, so schreit der Hirsch nach der Quelle, eine Eigenschaft, die ihm noch in dem christlichen Alterthum eine Beziehung zu den Baptisterien verleiht.[1]) Als Beigabe der Erde erscheint er auf einem Cameo des Museum Florentinum, das Stark de tellure Dea zum Mittelpunkt seiner Darstellung gewählt hat.[2]) Der Mond ist ferner durch seine Verbindung mit der Nacht das Todesgestirn. Er bringt den Schlaf und die Ruhe und jene Stille, die dem Urchaos, wie dem Grabe, das zu jenem zurückführt, und den Mysterien beigelegt wird, die das Feierliche noch feierlicher, das Furchtbare noch furchtbarer macht, das Antlitz der Mondscheibe selbst als grinzende, verderbendrohende Maske erscheinen läßt, den Manen und den silentia regna entspricht, und in den Gräbern durch die vielen Darstellungen jener in der Kunst als Stillleben bezeichneten Szenen einen ergreifenden Ausdruck gefunden hat. Wie die Sonne allmorgendlich das Leben und die Bewegung erweckt, und so mit ihren Strahlen Memnons Säule den ersten Klang entlockt, führt umgekehrt der Mond alles zu Ruhe und Stillschweigen zurück.[3]) Er ist das Gestirn der Ruinen, durch dieselbe Eigenschaft auch das der Gräber, und auf Grablampen, wie z. B. auch auf einer Tarsischen, oft abgebildet. Bei Nacht werden die lemuria gefeiert, bei Nacht die funera gehalten.[4]) Der Mond weicht der Sonne, wie die Nacht dem Tage. Die Alten fassen diese Erscheinung als eine Geburt des Lichts aus der Finsterniß,[5]) und erkennen darin die tägliche Wiederholung eines großen Akts der Kosmogonie. Auch hierin behauptet das stofflich weibliche Prinzip sein Prinzipat in der Schöpfung. Es ist das Erste, das ursprünglich Gegebene. Helios steht zu Nox im Sohnesverhältniß, er ist das durch Geburt geoffenbarte Mysterium der männlichen Sonnenkraft, er ist der aus dem Ei zum Licht durchdringende Dionysos-Enorches, die aus dem dunkeln Mutterschooße zu Tag tretende sichtbare Schöpfung. Demnach zeigt die Nacht innere Verwandtschaft mit dem dunkeln Ei. Sie ist wie dieses das weibliche Naturprinzip, wie dieses die ἀρχὴ γενέσεως. So erscheint es in der ersten orphischen Kosmogonie, welche Damascius, principia p. 380—384 Kopp. als die gewöhnliche Lehre bezeichnet, von einer

---

1) Buonarotti, osservazioni istoriche, proemio p. 20.

2) Mus. Flor. 2, 52. mit Goris Bemerkungen.

3) Serv. Aen. 2, 255. Tacitæ per amica silentia lunæ, wozu Servius, und Aen. 5, 721. Ovid. F. 2, 607.

4) Ovid. F. 5, 421, Nocturna Lemuria, Serv. Aen. 11, 143.

5) Apul. Met. 11, p. 257. Diem, qui dies ex ista nocte nascetur, æterna mihi nuncupavit religio.

Wolke eingehüllt, und Aristophanes schließt sich in den Vögeln V. 693—704 daran an, indem er aus der Nacht im Erebos ein Ei hervorgehen läßt, aus welchem dann die Vögel, diese Götter und Menschen an Alter und Adel übertreffenden Flügelthiere, entstehen. In der Kosmogonie des Acusilaus wird Nox als das weibliche Prinzip mit Erebos dem männlichen, in der des Epimenides mit Aer verbunden. Man erkennt auch hierin die Grundlage orphischer Doctrin, welche den Hauptinhalt der bacchischen Mysterien bildet, und jene schon oben hervorgehobene allmälige Abfolge des Werdens, welche eine Entfaltung der Schöpfung und des Schöpfers aus dem Formlosen zur Form, aus dem Chaos zu bestimmter Gestaltung, aus der Finsterniß zum Licht, aus der Materie zum νοητόν, aus der Stofflichkeit zu einem nur dem Geiste begreifbaren Wesen, also in allem einen Fortschritt von unten nach oben, im Gegensatz zur Emanation in absteigender Verkörperung, zu Grunde legt. Auf diesem weiblich stofflichen Grundprinzip ruht die Zeitrechnung nach einem mit Mitternacht beginnenden 24stündigen Abschnitt, in welchem der männliche Tag von zwei weiblichen Nächten eingeschlossen erscheint. Auf ihm das Mondjahr, das die lunarisch-stoffliche Religionsstufe in der Zeitrechnung ausdrückt. Aus ihm erhält auch die Idee der römischen Mater-Matuta ihre Erklärung. Sie ist zugleich die große Naturmutter und die Göttin des Frühlichts, zugleich Leucothea, der leuchtende Mond, und Ino, die in des Meeres Wogen ihren Tod sucht. Alles dieß kraft ihrer Bedeutung als weiblich-stoffliches Naturprinzip, das in der Erde und ihren Gewässern, aber auch im Monde seine physische Unterlage hat, als solches Leben und Tod, Licht und Finsterniß in sich begreift, und als Aurora den Tag aus sich gebiert. In Cephalus Raub tritt wieder die Todesbedeutung der Mutternatur hervor. In dem gleichen Augenblick vereinigen sich Entstehen und Untergang. Minerva führt zugleich beide Attribute, die goldene Lampe und den Hahn. In jener zeigt sie ihre Verwandtschaft mit der Nacht und dem nächtlichen Monde, in diesem steht sie als Matuta, die das Frühlicht gebiert, vor uns. In beiden Beziehungen ist sie die stoffliche Mutter, die als Gorgoträgerin, als ehefeindliche Amazone, als unfruchtbare Pempta die Nacht- und Todesseite der Mutternatur des Stoffes darstellt.

So vereinigt sich Alles, dieselbe Verbindung von Weiß und Schwarz, welche das Wesen der dionysischen Natur bildet, auch für die Mondstufe der stofflichen Weiblichkeit herzustellen. Luna trägt die Mutternatur in ihrer zwiefachen, ihrer wohlthätigen und ihrer verderblichen Seite, in sich. Die Mischung von Furcht und Freude knüpft sich vorzugsweise an den Mond. Gerade dadurch erhält er für die Mysterien besondere Bedeutung. Denn die Stimmung, welche man bei der Einweihung empfindet, ist die der Furcht und Bangigkeit, mit froher Hoff-

nung verbunden.[1]) Den Schlechten zeigt das himmlische Gestirn das furchtbare Antlitz, das ihnen Strafe verkündet, die Frommen dagegen werden die volle Schönheit desselben erkennen. Die physische Idee kehrt in vergeistigter Bedeutung wieder. Die finstere und die helle Seite des nächtlichen Gestirns wird das Bild des Looses, das die Seelen der Verstorbenen erwartet. Denn nach der Trennung von dem Körper irren die Seelen in dem Raum zwischen Erde und Mond umher. Hier büßen die Ungerechten und Lasterhaften für ihre Vergehungen, die Frommen dagegen werden, nachdem alle Befleckungen, die von dem Körper, dem Urheber des Bösen stammen, getilgt sind, hindurch dringen und in dem Monde festen Fuß fassen. Hier, mit Kränzen geschmückt und einem Sonnenstrahle ähnlich, hören sie das von unten herauftönende Jammergeschrei und Wehklagen derer, die gestraft werden. Aber sie erkennen auch die gemischte Natur des Gestirnes selbst, in das sie aufgenommen sind. Leichte und Schwere, tellurischer und uranischer Bestandtheil halten sich in ihm vollkommen das Gleichgewicht. Der Ebene Persephone's entspricht die Elysische. Jene ist der Erde,

---

[1]) Plut. de fac. in orbe lun. c. 28. *εἶτα, οἷον ἐξ ἀποδημίας ἀνακομιζόμεναι φυγαδικῆς εἰς πατρίδα, γεύονται χαρᾶς, οἵαν οἱ τελούμενοι μάλιστα θορύβῳ καὶ πτοήσει συγκεκραμένη μετ' ἐλπίδος ἰδίας ἔχουσι.* Statt *ἰδίας* ist *ἡδείας* zu lesen. So haben Cicero und Apuleius den Ausdruck **melior spes** von den **Initia** gebraucht, und dieß Zusammenstimmen scheint auf einen ganz technischen Ausdruck schließen zu lassen. Apuleius erläutert seine Bedeutung durch die **novæ salutis curricula**, welche er 11, p. 270 hervorhebt. Ich ergreife diesen Anlaß, um den Ausspruch des Sophocles bei Plutarch de audiend. poetis, Hutten 7, 81 anzuführen:

Πολλὰς γὰρ ἀνθρώπων μυριάδας ἐμπέπληκεν (ὁ Σοφοκλῆς) ἀθυμίας περὶ τῶν μυστηρίων ταῦτα γράψας

ὡς τρισόλβιοι
Κεῖνοι βροτῶν, οἱ ταῦτα δερχθέντες τέλη,
Μόλωσ' ἐς Ἅδου. Τοῖσδε γὰρ μόνοις ἐκεῖ
Ζῆν ἐστι, τοῖς δ' ἄλλοισι πάντ' ἐκεῖ κακά.

Es mag nun unter den heutigen Gelehrten viele geben, die mit dem Cyniker Diogenes (bei Plut. l. c.) spottend fragen, ob wohl der Dieb Patäkion, weil er eingeweiht gewesen, ein besseres Loos habe als Epaminondas? Andern mag Alles im Lichte des Priesterbetrugs erscheinen. Den Letztern antworten wir, was Gorgias (bei Plut. l. c. p. 59) von der Tragödie sagte: sie sei ein Betrug, bei dem der Betrüger gerechter, und der Betrogene weiser sei als der, welcher nicht betrügt und nicht betrogen wird. Den Erstern aber geben wir zu bedenken, daß der Mysterien höchster Zweck kein anderer war, als Heiligung und Reinigung, und die Befestigung der Ueberzeugung, es werde zwischen dem Zustand der Seele in jenem Leben und der diesseits bewiesenen Moralität ein nothwendig entsprechendes Verhältniß herrschen. Die, welche den Göttern nacheifern, werden nach dem Tod zu ihnen zurückkehren, die Lasterhaften aber von der Gemeinschaft der Götter ausgeschlossen werden. Cicero, Tusc. 1, 30. Die Alten haben mit einer in ihrer Grundlage stofflichen Religion das ernsteste Streben der sittlichen und moralischen Heiligung verbunden, die Neuern dagegen Nichts unterlassen, ihre an Ursprung und Inhalt rein geistige Religion wieder der Materie und dem unreinen Stoff unterzuordnen. Ihnen steht keine Entschuldigung zur Seite. Timæus p. 90 a.

diese der Sonne zugekehrt. Von jener führt ein zweiter Tod den reinen νοῦς ins Lichtreich der Sonne, von der Elysischen steigen sie wiederum abwärts, und fahren von Neuem in den Abgrund des Stoffes. Diese Auffassung, die sich meist wörtlich den Angaben Plutarchs, über das in der Mondscheibe erscheinende Gesicht c. 28—29, anschließt, giebt dem Monde für die Geisterwelt dieselbe Bedeutung, welche er für die körperlich-materielle und für den Kosmos überhaupt hat. Er ist die Verbindung zweier Welten, einer höhern und einer tiefern, der Durchgangspunkt, wo sich die beiden Ströme, der ὁδὸς ἄνω καὶ κάτω, treffen; er erhält so die Verbindung der tellurischen mit der solarischen, der körperlichen mit der unkörperlichen Sphäre, deren steter Uebergang in einander die höchste Harmonie des Kosmos, zugleich auch die freudige Hoffnung des Eingeweihten bildet.[1])

10.

Wir sind nun mit dem Ei, mit seiner bacchischen Beziehung, seinem Verhältniß zu der Gräberwelt und mit dem in ihm enthaltenen Mysteriengedanken so vertraut geworden, daß es immer größeres Interesse gewinnt, die Zahl der das Eisymbol darstellenden Monumente noch mit neuen zu vermehren. Was diesem Bestreben Schwierigkeit in den Weg legt, und große Sorgfalt doppelt nöthig macht, das ist die geringe Genauigkeit, welche die alte Kunst auf Darstellung kleinerer, oft für das Hauptbild nur wenig wichtiger, Gegenstände verwendet. Da die bloß andeutende Manier namentlich in begleitenden Attributen über die naturgetreue Ausführung vorherrscht, so entsteht öfter die Frage, ob, was das für seine Aufgabe eingenommene Auge für ein Ei zu halten geneigt ist, nicht etwa andern Gegenständen, namentlich Aepfeln, deren erotische Bedeutung ja über allen Zweifel erhaben ist, zuzuweisen sein möchte. Sicher scheint mir das Ei auf folgenden Monumenten. Ein Vasenbild der Sammlung des Louvre zeigt eine auf breiterer Basis ruhende viereckige Säule, auf deren oberer Fläche ein weißes Ei aufgerichtet steht. Eine nackte weibliche bekränzte Figur zeigt

---

1) Besondern Bezug zu diesem Gegenstand und den orphischen Lehren hat die vierte Georgica Virgils, woraus V. 221—227 hier Platz finden mögen:

> Deum namque ire per omnis
> Terrasque, tractusque maris, cælumque profundum.
> Hinc pecudes, armenta, viros, genus omne ferarum,
> Quemque sibi tenuis nascentem arcessere vitas.
> Scilicet huc reddi deinde ac resoluta referri
> Omnia: nec morti esse locum, sed viva volare
> Sideris in numerum, atque alto succedere cælo.

Vergl. Manilius, Astron. 2, 60. ff. Aen. 6, 726.

denselben Gegenstand auf der Fläche der vorgestreckten linken Hand. Die Sphära läßt über den bacchischen Bezug keinen Zweifel. — Auf einem Gefäß der Wiener Sammlung, daselbst IV, 167 bezeichnet, erscheint eine Säule, von Gans und Lorbeerzweig umgeben. Auf der Höhe des Steines liegen zwei Eier. Der hinzutretende mit Strahlenkrone geschmückte Ephebe trägt auf der hervorgehaltenen Rechten die Patella, auf welcher ebenfalls drei weiße eiförmige Gegenstände liegen. Diese Patella wiederholt sich auf der Rückseite der Vase. Eine herbeifliegende Taube, der Spiegel in der Rechten der weiblichen Sitzfigur und die Tänia verbinden sich zu einer Gesammtheit bacchisch-aphroditischer Embleme, die sich der Bedeutung des Ei's nahe anschließt. — Auf einem andern Vasenbilde (III, 81) entspricht der Cista auf der rechten Hand der Frau das Ei in der Linken. Raoul Rochette theilt auf Tafel 44, 4, p. 222 seiner Monuments inédits ein Bild mit, das den Raub einer Frau durch Thanatos mit einer Basis, auf welcher drei Eier stehen, dem Convolvulus und dem Myrthenzweig begleitet. Derselbe macht p. 97 n. 1. auf ein unedirtes Gefäß des Museum Charles X. (n. 1261) aufmerksam, auf welchem ein Altar mit dem Ei, davor ein Pferd dargestellt ist. So finden wir das bacchische Eisymbol in der verschiedensten Stellung, bald auf dem Altar, bald auf der Grabsäule oder den Stufen der Basis, bald auf der Patella, bald in den Händen des s. g. Mysteriengenius oder des Initiirten selbst, und ebenso verschieden in der Anzahl, bald eines, bald zwei, besonders in der Drei- und Fünfzahl, und für alles dieß können die Vasenbilder bei Tischbein, vases Hamilton 1, 32. 40. 41. 44, Caylus recueil 4, 40. 1, 41. 1; besonders 6. 35. 4. 5. Millin vases peints 2, 8, Laborde, vases du comte Lamberg 1, 12. 13. Museo Chiusino t. 11. 97, Panofka, musée Pourtales-Gorgier table 17, Gorleus, cabinet de pierres antiques tome 2. pl. 178. n. 272; pl. 187. n. 285; pl. 256. n. 579, Antiquités du Bosphore cimmérien. pl. 58, n. 3. 4, womit Dubois de Montpéreux, voyage autour du Caucase, Atlas, ser. 4, pl. 11, n. 3 zu vergleichen ist, Mus. florentin. Gorii, V. 1. tab. 94, 7, Münchner Sammlung 1162, 834, 261, 298, Berliner Sammlung 892, 1789 (Gerhard, Zuwachs S. 61) noch weitere Beiträge liefern.[1]) Nach dieser allgemeinen Verbreitung der Eidarstellung in Gräbern kann es nicht wundern, der Anwendung ovoider Form auch sonst in Funerär-Monumenten nicht selten zu begegnen. In dem Berliner Antiquarium findet sich eine kleine dreiseitige Marmorstele, deren Höhe

[1]) Besonders mache ich auf ein Relief der Marmora Taurinensia, pars altera tab. 35, p. 24 aufmerksam. Ueber die Verbindung des Eis mit dem Esel kann Plutarch, Qu. gr. 2. (onobatis) Aufschluß ertheilen. Das Turiner Relief befriedigend zu erklären, ist meines Wissens bis jetzt nicht gelungen.

ein ebenfalls aus Marmor gearbeitetes Ei krönt. Das Ganze erreicht ungefähr die Höhe eines Metre. Die Funerär-Bedeutung geht aus der Inschrift hervor, welche die eine Seite der Basis schmückt. GENIO | T. MVTILI | MARVLII | VIX. ANN. | XVII. Dieses Monument kann über die in den Pränestinischen Gräbern entdeckten eigekrönten Grabstelen, welche Braun im Bulletino 1855 beschreibt, Licht verbreiten. Die große Zahl derselben zeigt, wie allgemein gebräuchlich das Eisymbol war. Aehnliche Monumente sind aus dem Museo Guarnacci bekommt. Auf einer viereckigen Basis erhebt sich das Ei, dessen Form die Naturwahrheit wiedergiebt. Große Verwandtschaft damit zeigen die Steinmonumente der vereinigten Sammlungen zu München, die aus Salzburg stammen sollen. Daraus mögen jene manigfach variirten Darstellungen auf andern Grabmonumenten Etruriens hervorgegangen sein. Man sehe Inghirami, mon. Etrusci ser. 1. tav. 100. Canina, Etruria marilima 2, 31. In dieser Anwendung wechselt das Ei mit andern equivalenten Symbolen, mit dem Granatapfel, mit der Pyramide, der Palmette, besonders aber mit der Kugel und dem flachen scheibenartigen Kreisdurchschnitt, wie diese nicht selten auf der Höhe von Grabsäulen vorkommen. Auf Monumenten unzweifelhafter Bedeutung erscheint der Kreis als Zeichen der Apotheose.[1]) Diesen symbolischen Gebrauch leitet er her aus der Eigenschaft der Kreislinie, die, wie alles Leben der tellurischen Schöpfung, stets wieder auf sich selbst und in dem Fortschritt zum Ausgangspunkt zurückkehrt. Sie umschließt also wie das Ei beide Pole, zwischen welchen sich die Schöpfung ewig hin und her bewegt, und die, wie weiß und schwarz, stets in einander übergehen. Sie wird dadurch selbst zum Zeichen der Leben und Tod in sich schließenden Naturkraft. Verstärkt kehrt diese Bedeutung wieder in jenen concentrischen Kreisen, die auf Grabmonumenten so häufig sind. Sie entsprechen der Mehrzahl der Eier, die drei Kreise pränestinischer Disken den 3 Eiern unseres Grabbildes. Darauf ruht auch die Bedeutung der Discusscheibe. Die Schnelligkeit, mit welcher sie über die Bahn dahin fliegt, ist gleich der des Zweigespanns, eine Darstellung der Schnelligkeit, mit welcher die vereinten Kräfte des Todes und des Lebens den Umschwung der sichtbaren Schöpfung und jenen ewigen Wechsel der Generationen herbeiführen. Dadurch gewinnen Kugel, Discus und Kreis eine bestimmte Beziehung zu den physischen Trägern der Naturkraft, zu dem tellurischen Wasser sowohl als zu dem himmlischen Sonnenlichte. Auch das

---

[1]) R. Rochette, mon. inéd. pl. 70. Antiquités du bosphore cimmérien, pl. 67, 2. (gebrannte Erde.) Vergl. Lajard, Note sur l'emploi et la signification du cercle ou de la couronne et du globe dans les représentations des divinités caldéennes ou assyriennes et des divinités persanes, in den Mémoires de l'académie des sciences morales. 12, 331. (1835.)

Symbol hat, wie die Kraft, tiefere und höhere Stufen, deren Mehrheit es in sich verbindet. Als Bezeichnung der Wasserkraft erscheint die Sphära in der Hand der Nymphen,[1] als Sonnenmacht wird die Erfindung des Discus auf Perseus zurückgeführt.[2] Daraus erklärt sich die Verbindung des Discus mit dem Lotus, welche in dem pränestinischen Grabe zuerst zum Vorschein kam. Es ist die Verbindung der Sonnen- und der Wasserkraft, deren Zusammenwirken zu jeder tellurischen Zeugung erforderlich ist, so daß Plutarchs Untersuchung, was nützlicher sei, Wasser oder Feuer, den Ideen der alten Religion nicht sonderlich entspricht. Nun scheint das Discusrund selbst der Sonnen- und Mondscheibe zu entsprechen, und die Kugel eine Darstellung des Erd- und Himmelsgewölbes. Alle diese Beziehungen des Kreises und seiner verschiedenen Darstellungen haben neben einander Wahrheit und Berechtigung. Die ursprüngliche Beziehung aber, an welche sich die übrigen und zuletzt die Mysterienbedeutung anschließen, ist keine andere, als jenes in der Kreislinie zur Anschauung kommende ewige Zurückkehren der Schöpfung auf sich selbst, jenes ineinander Ruhen von Ende und Anfang, das auch dem doppelgefärbten Ei seine Bedeutung leiht. Dadurch wird der Kreis zum Ausdruck des Fatums, oder des höchsten alles Leben beherrschenden Naturgesetzes, vor welchem auch die Götter sich beugen;[3] dadurch ebenso zur Darstellung der Unsterblichkeit, welche aus der ewigen Verjüngung des Lebens mit Hilfe des Todes hervorgeht. Es macht somit für die Idee selbst wenig Unterschied, ob ein eiförmiger oder ein kreisrunder Körper, oder andere aus beiden Formen zusammengesetzte Figuren die Grabsäulen und Meten krönen. Der Künstler folgte der alten Sepulcral-Tradition, und konnte, da er sich weniger durch den Inhalt des Gedankens, als durch das Gefühl für Harmonie der Form leiten ließ, zu den verschiedensten Modifikationen und Verschönerungen der reinen Ei- und der vollendeten Kreisform seine Zuflucht nehmen. So sind diese beiden Symbole gleich den *κύματα* und den vielen Gattungen von Schlinggewächsen zuletzt die Grundbestandtheile einer äußerst reichen Ornamentik geworden, die, wie auch einzelne Architekturstücke, wie namentlich die Jonische Säule, aus den Gräbern in die Wohnungen der Menschen herausgetreten sind. Bilder tiefsinniger Ideen, welche den Grundinhalt der Religion selbst bildeten, und die ganze Fülle der mit Tod und Grab verbundenen höhern Ahnungen

---

[1]) Pausan, 5, 10, 1. Pluton, Dionysos, Persephone und Nymphen: *σφαῖραν αὐτῶν ἡ ἑτέρα φέρουσα, ἡ δὲ κλεῖδα.* Man verbinde damit den sprechenden Namen Sphärus, den des Pelops Wagenlenker trug. Paus. 2, 23, 1; 5, 10, 2. Den andern Namen *Κίλλας* kann man aus Servius Georg. 2, 389 erklären.

[2]) Pausan. 2, 16, 2.

[3]) Man sehe das Bild bei R. Rochette, mon. inéd. pl. 44, 1.

aussprachen, werden zuletzt Bestandtheile einer ganz äußern Technik, deren Formen noch heute durch ihre Schönheit fortwirken, während ihre Symbolik nicht mehr verstanden wird.

An die mitgetheilten Grabmonumente schließe ich einige an, welche größern Zweifeln ausgesetzt sind, und daher fernerer Verifikation vorbehalten bleiben müssen. Auf einem Cornetanischen Grabbilde, dessen Copie in den Philosophical Transactions erhalten, und darnach von Inghirami Monumenti Etrusci ser. 4. t. 24. p. 124. 128 mitgetheilt wird, sehen wir das Ei in der linken Hand einer männlichen Figur, die ihre Rechte einer andern weiblichen Gestalt zum Abschiede darreicht. Das Thor scheint den bevorstehenden Eintritt des Eiträgers zu erwarten, und eines jener Reinigungsthore zu sein, durch welche die Abgeschiedenen hindurchgehen, bevor sie zu der höchsten Stufe der Glückseeligkeit gelangen.[1]) — Auf einem etruskischen Spiegel im Museum des collegio romano, bei Lanzi, saggio 2, t. 8. f. 6. Gerhard, etruskische Spiegel, Tafel 171, umgeben die beiden Dioscuren Polocés und Amucés,[2]) die durch die Mondsichel kenntlich gemachte Losna. Die Szene schließt eine Grabsäule, die auf ihrer Höhe ein Ei trägt. Den räthselhaften Gegenstand am rechten Rande des Bildes, dem ein ähnlicher auf der entgegengesetzten Seite entspricht, halte ich für ein weibliches sporium, die κτείς, welche wir auch auf etruskischen Gräbern, namentlich auf dem Thürpfosten eines Grabes von Fallari, wovon die Zeichnung in den Beilagen zu meinem Mutterrecht zu finden ist, abgebildet sehen, und die auf asiatischen Monumenten als Gegenstand religiösen Kults erscheint.[3]) Der innere Zusammenhang aller dieser Symbole, des Ei's, des Mondes, des weiblichen locus genitalis kann nach dem Obigen nicht zweifelhaft sein. Dadurch gewinnt es auch Bedeutung, daß dieser Spiegel in der Cista des Novius Plautius, die in dem Kircherianum aufbewahrt wird, und in ihren Deckelfiguren, sowie in der Dreizahl derselben und der Gefäßfüße eine entschiedene Beziehung zu bacchischer Initiation kundgibt, gefunden worden ist.[4]) Die Cista gehört den weiblichen Naturgottheiten, und unter dieser Bezeichnung sind sowohl die geflochtenen Körbe, welche mit der Schlange auf vielen Monumenten vorkommen, als die cylinderförmigen ehernen Behälter der Gräber, und die viereckigen, bald höhern, bald flachern

---

1) Celsus ap. Origenem 6, p. 890.

2) Amicus. Varro L. L. 4, 10 in fin. Polluces non ut nunc Pollux. Lanzi. p. 186.

3) Man sehe das oben schon erwähnte Bild bei Causseus, Mus. rom. tab. 53. Lajard, culte de Vénus, pl. 1, nr. 1, 2, 8. und Recherches sur le culte de Vénus, second mémoire p. 52—55. Das Zeugniß des Euseb. Pr. Ev. 2, 3 in f. über die Bedeutung der κτείς und ihre Verehrung in den Mysterien der Themis, sowie Augustin. C. D. 6, 9. Vergl. 711 ist diesem Gelehrten entgangen.

4) Gerhard, etruskische Spiegel. S. 14. ff.

Kästchen, die wir auf Vasen und Terracotten oft dargestellt sehen, zu verstehen. Die Cista wird besonders Demeter zugeschrieben;[1]) die erhaltenen Erzgefäße stammen zum großen Theil aus Präneste und stehen zweifelsohne mit dem Kult der dort vorzugsweise verehrten Fortuna bacchisch-cerealer Natur, einer Darstellung des weiblich-stofflichen Naturprinzips, im engsten Zusammenhang. Auf einer Terracotta der Vogelberg'schen Sammlung zu München erscheint die Cista auf dem Arm einer jener ernsten Grabesmütter, die wir mit gleichem Recht Ceres, Aphrodite, Fortuna, Pherephatta nennen dürfen. In Verbindung mit Initiation erscheint dasselbe Kästchen sehr oft auf Vasenbildern stets als Zugabe weiblicher Wesen. Die Bedeutung kann also nicht zweifelhaft sein. Die Cista ist die Darstellung des Mutterleibes, der Oertlichkeit, in welcher alles Leben empfangen und zur Geburt entwickelt wird, der χώρα καὶ δεξαμένη γενέσεως, wie Plato die Weiblichkeit im Gegensatz zu der als senkrechte Linie gedachten Männlichkeit nennt, des Varronischen locus genitalis, in quo vitæ primordia consistunt, des weiblichen Zimmers, das der deutsche Ausdruck beibehalten, und mancher Mythus, wie der oben erwähnte von der Dioscuren Eindringen in das Jungfrauengemach in Phormio's Haus, zum Theil seiner Darstellung gemacht hat. Der männlichen Kraft ist jede Idee der Oertlichkeit und Räumlichkeit fremd und entgegengesetzt; in der Stofflichkeit des Weibes dagegen ist sie nothwendig enthalten, das Weib seiner Natur nach χώρα καὶ δεξαμένη, ein locus, ein Zimmer, eine Räumlichkeit,[2]) die nur der Stoff, nicht die Kraft zuläßt. So entspricht die Cista vollkommen dem weiblichen Wesen. Sie ist das Attribut oder besser die Darstellung der Mütterlichkeit in ihrer Naturbestimmung, der Befruchtung, der seminis immissio in monetam, der Empfangung, Hegung, Bergung des Saamens und jedes jungen Lebens. Dunkel ist ihr Raum, wie der des finstern Mutterleibs. In ihm entwickelt, vom Lichte ausgeschlossen, der männliche Phallus sein Werk. Er wird daher auch in der mystischen Cista verschlossen, wie er unsichtbar als Zeugungskraft den mütterlichen Stoff der Erde und des Mondes durchdringt. Wenn in so vielen Mythen das neugeborene Kind in einem Kasten verschlossen, und mit diesem dem Meere anvertraut wird, so wiederholt sich darin die Idee des bergenden Mutterleibs, dessen Bild die Alten auch in den Muscheln,[3])

---

[1]) Euseb. Præp. Ev. 2, 3 in fine. Apuleius Met. 11, p. 262. cista secretorum capax. Paus. 8, 25, 4; 8, 37. Hier ist von Despoina-Ceres die Rede, deren Weihe-Ceremonien Pausanias auf einem Relief des Tempels dargestellt sah. Tibull Ecl. 1, 8, 21. Buonarotti, M. A. p. 448.

[2]) Plato, Timæus. p. 349. Bip. ἕδραν δὲ παρέχον ὅσα ἔχει γένεσιν πᾶσιν; p. 350. χώραν καὶ γένεσιν εἶναι. Ovid. F. 1, 673. Officium commune Ceres et terra tuentur — Hæc præbet causam frugibus, illa locum.

[3]) Aus der Stosch'schen Sammlung ist eine Paste ins Berliner Museum übergegangen, die

den Nüssen, den Hülsenfrüchten, wie Erbsen und Bohnen, die eben dieser Eigenschaft ihre tellurische Bedeutung verdanken, wiedererkennen. Von dem Kasten hat Kypselos seinen Namen erhalten, das heißt, er ist nach der Mutter genannt. Unechter Geburt, hat er keinen Vater, sondern nur eine Mutter. Er heißt von dem weiblichen locus genitalis Kypselos, wie spurius von dem weiblichen sporium der in demselben von unbekanntem Sämann Gesäte. Wir erkennen also nun die innere Verwandtschaft des Ei's mit der Cista und beider Beziehung zu Luna und dem aus dem Mond-Ei gebornen Dioscurenpaare, die wie Tod und Leben, einen Tag um den andern das Licht und die Finsterniß am Himmel emporführen. Wir erkennen aber zugleich auch den Zusammenhang der verschiedenen Bedeutungen von Mundus. Der geöffnete Mundus, in welchen die Städtegründer Erstlinge aller Früchte und aller Reichthümer hineinwerfen, ist der mütterliche locus genitalis, aus dem aller Seegen hervorgeht. Seine Oeffnung steht mit dem cerealen Ei und der Funerär-Bedeutung der Circusspiele in nächster Beziehung. Wie aber das Ei zum Bilde des Weltalls, so wird der tellurische Mundus die Darstellung dessen, was die Pythagoreer zuerst κόσμος nannten. Wie endlich in der Psychefabel Proserpina's Pyxis alle zu Aphroditens Schmuck erforderlichen Schönheitsmittel birgt, so verändert sich auch der Mundus zur Toilette und zum Behälter alles dessen, was aphroditischen Liebreiz zu geben vermag. Durch dieselbe Begriffsverbindung wird die Cista zum Schmuckkästchen der Frau, und völlig verständlich, warum die meisten der erhaltenen weibliche Toilettenstücke, auch wohl mit männlichen gemischt, in sich bargen. Sie mögen Lebenden zu wirklichem Gebrauch gedient haben, und also den Namen der Schmuckkästchen rechtfertigen. Ihre religiöse Bedeutung aber, die der Natur der präuestinischen Mutter entspricht, ist von der Frage der praktischen Bestimmung durchaus unabhängig.

Ich wende mich zu andern Monumenten, die über das Vorkommen des Ei's noch einige Zweifel übrig lassen. Auf dem Xanthischen Grabe, das im brittischen Museum im Saale der Lycischen Alterthümer unter dem düstern Nebelhimmel Englands die lachende Herrlichkeit Asiens verkündet, ist das Ei, das der Harpyen Mutterleib bildet, außer Zweifel; aber weniger sicher auf den Vorstellungen, welche die West- und die Südseite desselben schmücken. Ich habe es leider versäumt, bei meinem letzten Besuche Londons jenem Detailpunkte die gehörige Aufmerksamkeit zu schenken, und muß es daher Andern überlassen, das von mir

den geflügelten Phallus in eine geöffnete Muschel eindringend darstellt. Tölken, Verzeichniß 1170. Vergl. Böttiger, Ideen zur Kunstmythologie 1, 55. N. 1. Dazu vergleiche man die Beispiele der weiblichen κτείς bei O. Jahn, Leipziger Berichte, Taf. 4. F. 7. 8. Bruckner, Augst. S. 2, 956. Plato, Tim. p. 344. b. Bip.

Versäumte nachzuholen. Nach Fellow's Abbildungen unterliegt die Sache keinem Zweifel. Auf der Westseite erscheint das Ei zweimal, nämlich in der linken Hand der weiblichen Sitzfigur, in welcher eine aphroditische Erdmutter nicht zu verkennen ist, ebenso in jener der letzten Gestalt, die die Prozession der Frauen schließt. Die Stellung, welche gerade auf diesem Bilde die das Kalb säugende Kuh einnimmt, scheint den Gedanken der Darbringung des Eis nicht nur zu erläutern, sondern selbst zu erfordern. Denn das Ei ist, wie jenes in der alten Welt so allgemein verbreitete Kuhsymbol, omniparentis terræ fœcundum simulacrum, und durch diese Bedeutung ein, die ganze Aphrodite-Natur nach ihrer doppelten Seite aussprechendes, Symbol. Auf der Darstellung der Südseite tritt das Ei in eine ähnliche Verbindung mit der Taube, deren Zusammenhang mit der Aphrodite-Natur und mit Aphrodite's Ei schon aus dem Obigen klar ist. Ein solches Vorherrschen des Eisymbols kann auf einem Grabmonumente des der Gynaikokratie ergebenen Lyciens nicht im mindesten überraschen. Das Vorherrschen der Mütterlichkeit tritt auch in den Fabeln von Bellerophons Achtung vor dem Anblick der weiblichen κτείς, der Bedeutung Leda's in der Lycischen Sprache, und in dem Mythus von Latona-Leda's, der großen Urmutter, lycischem Froschsee, deutlich genug hervor. Alles dieß hat in dem Ei gewissermaßen seinen Gesammtausdruck gefunden. Auf dem Grabe zumal, an welchem die Mütterlichkeit stets allein herrschend hervortritt, ist das Eisymbol in seiner zwiefachen, Leben und Tod gleichmäßig umfassenden Bedeutung doppelt gerechtfertigt. [1])

11.

Haben wir bisher das Ei vorzugsweise auf Grabmonumenten gefunden, so soll es jetzt auch auf Denkmälern anderer Bestimmung nachgewiesen werden. Ich beginne mit demjenigen, welches am meisten Zweifel und Schwierigkeit darbietet. Auf verschiedenen Münzen hält der Minotaur in der rechten Hand einen runden Gegenstand, den man bald für einen Apfel, bald für eine Kugel genommen hat. Die eine ist eine Silbermünze von Knosus, abgebildet bei Pellerin, recueil, T. 3. tab. 89, 24, und Böttiger, Ideen zur Kunstmythologie 1, Taf. 5, 1. Auf ihrer Rückseite ist das Labyrinth in viereckiger Gestalt dargestellt. Die andere

[1]) Ein etruskischer Spiegel, den Gerhard auf Tafel 189 mittheilt, zeigt das Ei in Merkurs Hand. Ich schreibe es der geringen Beachtung, welche die Ei-Darstellungen bisher gefunden haben, zu, wenn der Erklärer hier an einen Apfel denkt, und sich so mit der Darstellung seines Bildes in einen offenbaren Widerspruch setzt. Wir können auch hier den bacchischen Bezug nicht verkennen, wie denn die Mysterienbedeutung des ἔσοπτρον im Dienst des Dionysos nach Euseb. Pr. Ev. 2, 3, nach Clemens im Protreptikon und Arnob feststeht.

Münze gehört Metapont in Lucanien, und ist nach Magnan. Lucania Numismatica tab. 34, 3 von Böttiger auf derselben Taf. 5, 2 mitgetheilt worden. Durch die Form, welche diese Münze dem Gegenstande giebt, wird der Gedanke an einen Apfel ausgeschlossen, und es bleibt nur noch die Frage, ob wir einen Kreis oder ein Ei vor uns haben. Beide Annahmen würden am Ende dieselbe Idee ergeben, und mit der Gesammtbedeutung des Minotaurus übereinstimmen. Für das Ei scheinen mir manche Gründe zu sprechen. Vorerst das besondere Hervortreten des weiblichen Naturprinzips in der cretischen Religion. In Ariadne, Pasiphaëssa, Artemis, Dictynna, Britomartis erscheint dieß mit der physischen Unterlage der tellurischen und der himmlischen Erde, die männlich zeugende Potenz ihr gegenüber vorzugsweise noch als Poseidonische Wasserkraft, in chthonischer Weise aufgefaßt. Wie Ariadne's Labyrinth die unentwirrbaren Gänge des mütterlichen Erdschooßes darstellt, so zeigt auch der Minotaurus die Kraft auf der untersten Stufe der Dionysos-Natur, als chthonische Wasserpotenz, mit dem Stierhaupte, *διὰ τὸ γόνιμον τοῦ ὕδατος*, und deßhalb mit besonderer Hervorhebung der finstern, vernichtenden Seite des Lebens, in welcher Bedeutung er sich dem Gebrauch der Legionen als siegbringendes Feldzeichen besonders empfahl.[1]) Auf dieser tellurisch-lunarischen Religionsstufe hat die weibliche Stofflichkeit das Uebergewicht über die männliche Potenz. Darum erscheint Ariadne als Herrscherin über Creta. Darum sagen die Creter noch später, wie Plato und Plutarch bezeugen, nicht Vaterland, sondern „liebes Mutterland",[2]) und darum würde sich auch das Ei ganz vorzüglich zum Sinnbild dieses aphroditisch-weiblichen, Erde und Mond, Tod und Leben in sich schließenden, Religionsprinzips eignen. Bei der engen Verwandtschaft, welche Creta mit Lycien verbindet, kann auch die Gemeinsamkeit des Symbols nicht überraschen, und wenn wir der innern Beziehung gedenken, welche den Minotaur mit dem stierleibigen Bacchus-Hebon verbindet, so führt sich am Ende das cretische Ei des Minotaurus auf das bacchische der Dionysisch-orphischen Mysterien zurück. Durch eben diese Verwandtschaft mit Dionysos erklärt sich des Minotaurus Vorkommen in Großgriechenland, wo er zu dem stiergestalteten Bacchus in die nächste Beziehung tritt. Seine Besiegung durch Theseus steht mit der Vernichtung der Amazonen auf einer Linie. Beide Thaten bahnen den Uebergang aus einer tiefern, stofflichern Religionsstufe in eine höhere, der apollinischen Lichtnatur verwandtere, an; es ist der Fortschritt von der Erd- und Mondstufe zu der solarischen Region, die in Dionysos immer noch mehr phallisch und auf Befruchtung gerichtet, in Theseus dagegen, seitdem

---

[1]) Veget. de re mil. 3, 6. Festus. Minotaurus.
[2]) Bachofen, Mutterrecht, S. 20.

er auf Athene's Rath Ariadne verlassen, in höherer apollinischer Reinheit zur Darstellung kommt.

Ich wende mich zu einem zweiten zweifelhaften, aber wahrscheinlich unter die Zahl der Eimonnmente zu rechnenden Bildwerk. Winkelmann, monumenti inediti theilt uns am Schluß des trattato preliminare die Abbildung eines im Capitolinischen Museum zu Rom aufbewahrten Reliefs in rosso antico mit,[1]) dessen Inhalt keinen Zweifel zuläßt. Wir sehen hier die Vorstellung eines Opfers, das eine Neuvermählte der Göttin Hygieia darbringt. Ist so die Bedeutung des Ganzen unverkennbar, so bietet doch gerade die Bestimmung des dargebrachten Opfergegenstandes Schwierigkeiten dar. In der linken Hand des Mädchens erscheint ein eiförmiger Gegenstand, der aber nach Winkelmanns Versicherung eine flache Oberfläche zeigt, wobei es unentschieden bleibt, welchen Antheil die Zeit an der jetzt sichtbaren Bildung haben mag. Winkelmann räth auf die Oblation der *Πέμματα*, welche von Pausanias 7, p. 600, 10, p. 817 erwähnt, von Pollux 1, 29 und Hesych. *Ὑγίεια* folgendermaßen erkärt werden: *ἄλφιτα οἴνῳ καὶ ἐλαίῳ πεφυραμένα, καὶ πὰν τὸ ἐκ θεοῦ φερόμενον, εἴτε μύρον, εἴτε θάλλος.* Es bedarf kaum der Erwähnung, daß hier nicht von einer der Göttin gemachten Oblation, sondern umgekehrt von Tempelgeschenken, welche die Besuchenden als Zeichen der göttlichen Huld mit nach Hause nahmen, und die darum den Namen *Ὑγίεια* trugen, die Rede ist. Wollen wir nun auch den Gebrauch, gewissen Göttern und namentlich Quellgöttern *πέμματα ἐπιχώρια*, welche die Athener *πελάνους* nennen, darzubringen, nicht im mindesten läugnen und die Möglichkeit eines solchen Opfers an Hygieia selbst ohne ausdrückliche Zeugnisse zugeben: so bliebe immerhin die entschiedene ovoïde Form, welche der Opfergegenstand auf unserm Relief trägt, durch Annahme der *πέμματα* noch unerklärt, und in selbstständiger Bedeutung stehen, und diese hätte um so größeres Gewicht, da es an Denkmälern nicht fehlt, welche die Speisung der Hygieia-Schlange mit Eiern darstellen.[2])

[1]) Auch bei Foggini, Mus. Capitol. 4, 42. Armellini, sculture del Campidoglio tav. 408. Platner, Beschreibung der Stadt Rom 3, 1. S. 210. Dem capitolinischen Relief entspricht die Darstellung eines dem Jahr 932 der Stadt Rom, 179 n. Ch. Geb., angehörendes Bronze-Medaillon des Commodus, dessen Kopf auf der Vorderseite dargestellt ist. Die Abbildung gibt Mongez, Iconogr. Rom. pl. 44, Nr. 3, darnach K. O. Müller und Wieseler Denkmäler der alten Kunst, Taf. 61. Nr. 783. Die genauere Prüfung des Originals vermöchte allein zu entscheiden, ob das, was die weibliche Figur der Schlange hinhält, eine mit Wasser gefüllte Schaale oder ein zur Speisung bestimmter Gegenstand, etwa ein Ei, ist.

[2]) Erwähnung an erster Stelle verdient das berühmte Elfenbein-Diptychon, abgebildet bei Passeri in dem Anhang zu Gori's thesaurus vet. Diptychorum t. 4, tab. 20, 21, dazu p. 62 ff., und öfters, zuletzt in Müller und Wieseler's Denkmälern Taf. 61, Nr. 792 a, 792 b. Die nähern Angaben darüber findet man bei Wieseler, B. 2. Heft 5. S. 5, 6. Hygieia lehnt sich mit dem linken Arme auf den Dreifuß, an welchem sich die Schlange emporwindet, so daß auch der Oberleib der Göttin davon umwunden wird. Zwischen Daum und Zeigefinger (digitus sa-

Das Ei hat in der That mit Hygieia's Gottheitsnatur eine tief begründete innere Verwandtschaft. Schon in ihrer Verbindung mit der mütterlichen Athene, stellt sich Hygieia als eine Gedeih en verleihende stoffliche Naturmutter dar.[1]) Dasselbe Prinzip, welches Leben giebt, schenkt auch Gesundheit und den Schmuck körperlicher Schönheit. Alles dieses ist Hygieia's Gabe, und hierin zeigt sie die allgemeine Mutternatur des Stoffes nach einer besondern Seite und in besonderer Richtung entwickelt. Den gleichen Uebergang von allgemeinerer zu speciellerer Bedeutung hat auch das Ei durchgemacht. Seiner Grundlage nach der Beginn alles Lebens, die ἀρχὴ γενέσεως für das Ganze und jedes Einzelne, wird es nun der Träger und das Symbol jegliches Heils, besonders des körperlichen Wohlseins. Die Lustration mit dem Ei schützt gegen den schädlichen Einfluß des fieberreichen September, und gegen den entnervenden Scirocco, den Horat. 2, 6, 18. plumbeus nennt. Metuique jubet septembris et austri adventum, nisi se centum lustraverit ovis, verkündet bei Juvenal 6, 518 der verschnittene Bettelpriester der großen Mutter dem abergläubisch horchenden Volke. Denselben Zweck der Abwendung des Unheils hat jene Ei-Lustration, von welcher Ovid. A. a. 2, 329 also sich äußert: Et veniat, quæ purget anus lectumque locumque, Præferat et tremula sulfur et ova manu. Dadurch wird Seegen ins Haus, insbesondere ins Ehebett gebracht. Die der Lustration dienenden Eier werden Hecate, der großen stofflichen Mutter, der Herrin über Leben und Tod, auf den Kreuzwegen zum Opfer dargebracht. Dieses ᾠὸν ἐκ καθαρσίου erwähnt Lucian, Dialog. mort. 1, 1. ed Bipont. 8, p. 129, wozu man Hemsterhuys mehr sammelnde als erklärende Ausführung, ebendaselbst p. 397—401, nachlesen muß. Plutarch, Symp. 7, 6 stellt Hecate mit den Unglück abwendenden Göttern zusammen, und sieht in den ihr auf den Kreuzwegen ausgestellten δεῖπνα, die καθάρματα und Ἑκαταῖα heißen,

lutaris, Sueton August. 80.) ruht das Ei, welchem die Schlange sich nähert. Ueber dieses summis digitis Deos colere, welches auf so vielen Monumenten sakraler Bestimmung hervortritt, sprechen Lactant. 1, 20; 5, 19; Ovid. F. 2, 573. Die Verbindung mit dem Dreifuß und andern apollinischen Attributen kann für Hygiea so wenig als für Aeskulap auffallen; und Eros, der als kleiner Knabe der Göttin zur Rechten steht, tritt mit ihr wie mit Fortuna und andern Muttergottheiten in Verbindung, wie er denn von Proclus zu Platon, Timæus 3, 158, ihr Vater genannt wird. Auf dem vorliegenden Denkmal mag er übrigens noch eine speziellere Beziehung zu Liebe, Ehe und Fruchtbarkeit haben, und so der Idee des Eis sich nahe anschließen. — Auf einem Pompeianischen Wandgemälde bei Zahn, zweite Folge, Taf. 52, Müller, Taf. 61, 782 steht Hygiea mit Lorbeer bekränzt, und einen Lorbeerzweig in ihrer Linken haltend. Die Schlange umschlingt in großen Windungen die ganze Gestalt, und nähert ihren Kopf einer Patella, die die Göttin auf der Rechten ihr hinhält. Darauf liegen zur Fütterung bestimmt Früchte und Eier Ueber die bei Wieseler 791 abgebildete Bronzemünze von Hierapolis in Phrygien will ich nicht entscheiden. Dennoch denke ich auch hier zunächst an Eifütterung, welche Phrygien besonders entsprechen dürfte.

[1]) Pausan. 1, 23, 5; 2, 11, 7.

ein Mittel, Unheil und Schaden von seinem Hause abzuwenden. Das Ei erscheint also auch hier als Heil und Gedeihen verleihendes Mittel, als wahres fundamentum salutis. Der Aberglaube der Zeit faßte den Vorgang ganz äußerlich. Man glaubte, das dem Menschen drohende Unheil werde nun in das Ei abgeleitet, wie Juvenal 6, 520 den Zweck einer andern Reinigungs-Ceremonie in die Worte faßt, ut quicquid subiti et magni discriminis instet, in tunicas eat. An diese Auffassung schließt sich Clemens Alexandrinus Strom. 7, p. 844 Potter an, um den Unsinn der Ei-Lustration recht ans Licht zu ziehen. Man habe den Glauben, das Ei nehme alle Uebel des damit Gereinigten auf sich; dieser werde aber schon dadurch widerlegt, daß man ja sehen könne, wie jene angeblich mit Unheil behafteten Lustrations-Eier, wenn gehegt, lebendige Küchlein zur Welt bringen.[1]) Hier sieht man recht deutlich, wie die reinigende Kraft des Ei's selbst nur eine Aeußerung seiner Leben und Heil in sich tragenden Natur ist, mithin sich an die Grundbedeutung der ἀρχὴ γενέσεως anschließt. Derselbe Zusammenhang gilt auch für die übrigen καθάρματα, Fackel und Schwefel, welche das zeugende Element des Feuers, und das Wasser, welches die zeugende Kraft der tellurischen Feuchtigkeit in sich trägt, hervorheben. Wie sie das Leben geben, so vermögen sie auch, es zu verjüngen, und alle Mackel und Krankheit von ihm zu nehmen. Daher ist es vorzugsweise das Weib, welches die Reinigungsceremonien vornimmt. Wie Ovid von einer Alten spricht, die mit zitternder Hand Schwefel und Eier voranträgt, so betraut auch Clemens a. a. O. ganz allgemein die Frauen mit der Lustration, und nach demselben Gedanken treten zu Athen die ἐγχυτρίστριαι auf, von welchen Plato, Minos p. 315 D spricht. Weiblich ist das Naturprinzip, das über Leben und Tod herrscht; ein Weib muß mithin die Ceremonien verrichten, welche dem Verderben steuern, die Wohlfahrt befördern sollen. Nur die Urmutter Erde ist im Stande das Unheil zu bannen, weil von ihr aller Seegen und alle Pest ausgeht.[2]) So muß also das Lustrations-Ei in des Weibes Hand erscheinen. Wenn daher vorzugsweise eine zitternde Alte ausersehen wird, so entspricht dieß derselben Auffassung des mütterlichen Erdprinzips, die in der Darstellung der freundlichen mildthätigen Nymphe des Numicius, der das hungernde Volk auch während der kargsten Monate des Jahres mit warmen Broten nährenden, Anna Perenna, als emsiger zitternder anus, canens sæclis innumerabilibus, wieder hervortritt.[3]) Ungezählte Jahrhunderte haben ihre Haare

---

[1]) Ὁρᾶν γοῦν ἐστι τὰ ὠὰ ἀπὸ τῶν περικαθαρθέντων, εἰ θαλφθείη, ζωογονούμενα· οὐκ ἂν δὲ τοῦτο ἐγίνετο, εἰ ἀνελάμβανεν τὰ τοῦ περικαθαρθέντος κακά.

[2]) Varro. R. R. 1, 2. Ego tui memini, medere meis pedibus. *Terra pestem teneto Salus hic maneto* (in meis pedibus). Hoc ter novies cantare jubet, terram tangere, despuere, jejunum cantare.

[3]) Ovid. F. 3, 647 ff.

gebleicht, seitdem sie in der Erde Tiefen den nährenden Fruchtkeim entwickelt, und aus dem Ur-Ei immer neues Leben emporwachsen läßt. In zitternder Hand hat das ὠὸν ἐκ καθαρσίων doppelte Bedeutung. In Verbindung mit der anus erscheint es recht eigentlich als eine Zurückführung des Lebens auf jenen Urgrund, aus welchem vor Aeonen die Entwicklung des κόσμος und jedes Einzellebens seinen Ausgang genommen hat.[1])

Wie in der Lustrations-Bedeutung des Ei's die Idee der in ihm liegenden salus hervortritt, so führt auch die Anwendung desselben als Mittel der Divination zu derselben zurück. Ueber ᾠοσκοπία schrieb Hermagoras von Amphipolis in seinem Buche περὶ σοφιστείας πρὸς τοὺς Ἀκαδημικούς nach Suidas Bericht. Zu Persius S. 5, 180: Tunc nigri lemures, ovoque pericula rupto geben die Scholien folgende Erklärung: Sacerdotes, qui explorandis periculis sacra faciebant, observare solebant, ovum igni impositum utrum in capite an in latere insudaret. Si autem ruptum effluxerat, periculum ei portendebat, pro quo factum fuerat, vel rei familiari eius. Hier erscheint das Ei als wahres augurium salutis, und zwar in seiner doppelten Richtung auf leibliches Gedeihen und auf die Erweiterung der Persönlichkeit in dem Vermögen. Periculum hat also hier, wie das Ei selbst, eine ganz stoffliche Bedeutung. Es bezeichnet Minderung oder gänzlichen Untergang der Substanz, wie salus nicht sowohl Gesundheit als die Existenz des Lebens und der Güter überhaupt. In dieser Bedeutung findet sich periculum öfter, z. B. Macrob. Sat. 1, 7, p. 242 Zeune, ganz allgemein in dem Gebrauch der alten Juristen. Die körperliche Substanz der irdischen Dinge ist es aber, die ihren Ursprung in dem Ei hat, so daß die ᾠοσκοπία der Grundbedeutung des, Gedeihn und Verderben gleich umschließenden, Ei's völlig treu bleibt.

Ein weiterer Beleg des nahen Bezugs der Eier zu der Idee der stofflichen salus findet sich in einer merkwürdigen Erzählung des Plinius 29, 3, 12. Daß das ovum anguinum, welchem die Gallier so hohe Kräfte zuschreiben, keine physische Existenz hatte, sondern einer mythologischen Verbindung von Ei und Schlange, wie wir sie auch bei Griechen und Römern finden, seine Entstehung verdankt, brauche ich nicht zu bemerken. Was aber immer zu der Annahme eines solchen aus dem zusammengerollten Schlangenleibe gebildeten, mit einer pilz-

---

1) Die Lustration des Isisschiffes geschieht dagegen durch einen männlichen Priester. Apul. M. 11, p. 266. Ibidem, simulacris rite dispositis, navem faberrime factam, picturis miris Aegyptiorum circumcircum variegatam, summus sacerdos, tæda lucida et ovo et sulphure, solemnissimas preces de casto præfatus ore, quam purissime purificatam, Deæ nuncupavit dedicavitque.

artigen Hülle überzogenen Schlangen-Ei's Veranlassung gewesen sein mag: immer zeigt sich in dem Glauben, daß dasselbe die Kraft besitze, dem, der es bei sich trägt, in Rechtsstreiten Sieg, bei Bittgesuchen an Könige und Fürsten guten Erfolg zu sichern, ein Ausfluß der Idee, daß das Ei den Agathodämon, und mit ihm die Sicherheit des Gedeihens, die unheilabwendende Kraft, in sich trage. Ad victorias litium ac regum aditus mire laudatur, tantæ vanitatis, ut habentem id in lite in sinu equitem Romanum e Vocontiis a divo Claudio principe interemptum non ob aliud sciam. Die Uebereinstimmung dieser gallischen Auffassung mit jener der klassischen Völker wird dadurch vervollständigt, daß hier wie dort die mit dem Ei verbundene salus einen ganz stofflichen Inhalt hat, und als Erhaltung des persönlichen und sachlichen Wohlergehens aufgefaßt wird.[1]) Halten wir nun diese Bedeutung des Ei's mit derjenigen Hygiea's zusammen, so ergiebt sich für beide eine so vollkommene innere Uebereinstimmung, daß sich die Verbindung des Symbols mit der Göttin von selbst herstellt. Welche Opfergabe könnte Hygieen angenehmer sein als das Ei? welche ihrer Verbindung mit Dionysos und Telesphoros mehr entsprechen, als das Ei der bacchischen Weihe? welche auch den Gedanken des opfernden Mädchens selbst deutlicher offenbaren? Daß sie um Fruchtbarkeit ihres Mutterschooßes, um Gedeihen für Haus und Ehebett, um Erhaltung des Lebens und der Gesundheit für sich, für ihren Geliebten, wohl auch für des Eies Küchlein bittet, ist klar genug. Sollte sie etwa in ihren Gedanken noch weiter gehen, und einen männlichen Sprößling von der Göttin erflehen? Plinius 10, 55 erzählt, welchen Gebrauch Julia Augusta, des Drusus Livius Tochter, in ihrer Schwangerschaft von dem Ei machte. Julia Augusta prima sua iuventa Tiberio Cæsare ex Nerone gravida, cum parere virilem sexum admodum cuperet, hoc usa est puellari augurio ovum in sinu fovendo atque cum deponendum haberet nutrici per sinum tradendo, ne intermitteretur tepor; nec falso augurata proditur. Denn, so fügt Sueton in Tiberio 14 erklärend hinzu: pullus insigniter cristatus exclusus est. Scribonius weissagte, etiam regnaturum quandoque, sed sine regio insigni. Hier ist das Ei nicht nur das Bild des fruchtbaren Mutterschooßes: eine Bedeutung, in welcher auch die Henne selbst vorkommt, wie das der Livia Augusta gewordene

---

[1]) Ein Monument gallischen Ursprungs, welches das Ei und die Schlange zeigt, ist jene bei Pignorius, magnæ Deum matris Idææ et Attidis initia, p. 4. abgebildete Erzhand, welche zwischen Daum und Zeigefinger ein Ei hält, während die um den Vorderarm sich windende Schlange mit geöffnetem Munde sich ihm nähert. Pignorius giebt folgende Notiz: Octavius Rossius monuit in operoso illo et erudito volumine, quod appellavit antiqua Brixiæ monumenta, in summa hasta simulacri Tillini, indigenæ numinis, stetisse manum æream. Ueber diesen Tillinus und die fragliche Hand habe ich keine nähere Auskunft beizubringen vermocht.

augurium darthut:[1]) sondern in Verbindung mit dem Hahne, der aus ihm hervorgeht, eine vollkommene Wiederholung jenes orphisch-bacchischen Ur-Ei's, aus welchem der phallische Gott als Offenbarung der bisher in dem mütterlichen Stoff verborgenen männlichen Kraft, in Gestalt des Enorches, Phanes, Metis, Ericapäus ans Licht hervortritt.

Dieß führt uns zur Entdeckung einer noch weitern Beziehung des Ei's zu Hygiea. Wir wissen, welche nahe Verwandtschaft Hygiea mit Aesculap verbindet. Sie wird bald dessen Tochter,[2]) bald dessen Gemahlin[3]) genannt. Sie steht dem männlichen Gott als Darstellung der weiblichen Naturpotenz zur Seite, und heißt darum auch ganz allgemein μᾶτερ und ἄνασσα.[4]) Dieser generellen Bedeutung gegenüber, ist die Art der Verbindung unerheblich, von dem Mythus in einer Zeit fixirt, als die allgemeinen Naturideen von einer doppeltgestalteten stofflichen Kraft in die Formen menschlicher Erscheinung und menschlicher Familien- und Verwandtschaftsgliederung eingekleidet wurden, und daher in diesem, wie in vielen andern Fällen, auf die scheinbar unvereinbarste Weise dargestellt. So ist auch das Urweib bald aus dem Ei geboren, bald seinerseits das Ei gebärend, bald das Ei selbst, aus dem sie in Zweiheit oder Dreiheit doppeltgeschlechtig wieder hervortritt. So selbst Aesculap bald Coronis Tochter, bald ihr Gemahl.[5]) Also Mutter, Tochter, Gemahlin und Schwester sind nur vier Benennungen derselben Weiblichkeit, untergeordnet der allgemeinen Bedeutung des mütterlich empfangenden Naturprinzips, dem in gleicher Allgemeinheit das männlich-aktive bald als Vater, bald als Gemahl ergänzend zur Seite tritt. Daß Hygiea und Aesculap in diesem Verhältniß, also wie das tenedische Doppelhaupt, neben einander zu denken sind, und von den Alten wirklich gedacht wurden, beweist ihre mehrfache Vereinigung zu Einem Kulte, wobei es an jeder Bestimmung des verwandtschaftlichen Bandes fehlt. In solchem Zusammenhang finden wir sie zu Corinth[6]) und zu Argos[7]), und dieselbe kehrt auf Bildwerken wieder, so in der schönen, aus Palestrina stammenden Gruppe des Pio-Clementino, abgebildet bei Visconti 2, 3, Clarac, musée de sculptures 4, 546, n. 1141 B., so auch auf zwei Reliefs im Louvre, deren Abbildung und Beschreibung man bei Clarac Atlas 2, pl. 177,

---

[1]) Sueton, Galba 1, womit man die Erzählung von Rhodopis-Nitocris Schuh bei Aelian. V. H. 13, 33 vergleiche.

[2]) Paus. 1, 23, 5.

[3]) Orpheus h. 67. 7. σύλλεκτρον. Clarac, musée de sculptures 2, p. 314. 1.

[4]) Likymnius bei Sextus-Empiricus Pyrrhi hyp. 11, 49. Orph. h. 40, 20.

[5]) Hygin. f. 97.

[6]) Paus. 2, 11, 6. 7.

[7]) Paus. 2, 33, 4.

Text 2, p. 312—315 findet.[1]) Aus dieser Verbindung Hygiea's mit Aesculap ergiebt sich, daß die Ei-Geburt des letztern auch der Natur Hygieens entspricht. Daß aber Aesculap, der lebenspendende, und von dem Tod zum Dasein zurückrufende Gott, nicht anders als Dionysos-Enorches, auch als Sohn des stofflich mütterlichen Ur-Ei's, gedacht wurde, zeigt Lucian's Erzählung im Pseudomant. 12—16 von den Betrügereien des Gauklers Alexander. Denn dieser war genöthigt, um seinen Künsten Erfolg zu sichern, von bekannten, insbesondere mit dem Mysterienkult verwandten Religionsideen seinen Ausgang zu nehmen. Wie genau er sich aber hieran anschloß, zeigt der Umstand, daß er das Ei, aus dem der neue Aesculap als gewaltiger Drache hervorgehen sollte, mit der Phiale aus den schlammigen Gewässern der Erde hervorholte: eine Verbindung des Wassers mit dem Ei, wie sie in der Erzählung von dem Ei des Euphrates, von den eigebärenden Mondfrauen, die zu den Sumpfgewässern in so naher Beziehung stehen, daß Helena-Aphrodite selbst von ἕλος genannt ist, und in den allgemeinen Vorstellungen von der Urzeugungskraft der tellurischen Feuchtigkeit wiederkehrt. In dem eigeborenen Asclepiusdrachen Glycon[2]) erscheint die weibliche Stofflichkeit wiederum als Naturprinzip an der Spitze der Dinge, die männliche Kraft im Sohnsverhältniß als das geoffenbarte Mysterium, jenes als Ei, dieser als der eigeborne Drache. Darnach konnte es der alten Anschauungsweise nicht widerstreiten, auch Hygiea in derselben Weise aufzufassen. Der Drache gehört ihr nicht weniger als Aesculap. Er ist auf den zahlreichen Bildwerken des Alterthums, von welchen man bei Clarac n. 1145—1182 B. eine reiche Auswahl findet, ihr steter Begleiter, und meist, wie auf dem capitolinischen Relief in Verbindung mit der Wasserschaale, nach deren ihm verwandten Inhalt er lechzend sich sehnt, dargestellt. Er ist also Hygiea selbst, und erst mit dem Fortschritt anthropomorphischer Götterbildung aus dem selbstständig verehrten Fetisch zum bloßen Attribut herabgesunken. Hygiea und Aesculap sind demnach ursprünglich als Schlangenpaar zu denken, das Ei als ἀρχὴ γενέσεως, aus welchem jenes, in seiner Zweiheit die Zweiheit der Geschlechtspotenzen darstellend, hervorgegangen ist. Darum würde es dem Geiste der alten Naturreligion vollkommen entsprechen, wollten wir das genannte Götterpaar selbst durch das Bild zweier Drachen in Verbindung mit einem in ihrer Mitte aufgerichteten Ei darstellen. Diese Gruppe findet sich nun in der That. Auf einem Cameo des Museum Florentinum, ab-

---

[1]) Welker, alte Denkmäler, 2, 271 f.

[2]) Spanheim, de usu et præstant. num. giebt in dem Kapitel de draconibus alatis barbatis aliisve (vol. 1, p. 211—224, Londoni 1717), die auf die Lucian'sche Erzählung bezüglichen Münztypen.

gebildet bei Gori 2, 23. 4 und nochmals von Passeri, thesaurus gemmarum astriferarum vol. 3, tab. 123, vol. 2, p. 158—150 erscheint zwischen zwei aufgerichteten Drachen ein Ei, das beide mit ihrem geöffneten Rachen zu halten scheinen. Ueber demselben das Zeichen des Halbmondes, zu beiden Seiten, den zwei Schlangen entsprechend, zwei Sterne. Unter dem Ei zwischen den Drachenleibern aufgerichtet, der Flügelstab, den eine dritte Schlange in drei Windungen umkreist. Rechts und links im Felde gleich vertheilt vier Buchstaben, die das Wort *ΥΓΙΑ* bilden. Dieselbe Vorstellung wiederholt sich auf Gemmen der Berliner Sammlung. Tölken Verzeichniß der antiken, vertieft geschnittenen Steine, Berlin 1835, S. 217 giebt folgende Beschreibungen:

1210. Karneol. Zwei aufgerichtete Schlangen, zwischen ihnen ein Ei.

1211. Braune antike Paste. Zwei ähnliche aufgerichtete Schlangen, welche ein Ei zwischen sich halten, über ihnen der Mond und zwei Sterne, unter dem Ei der von der Schlange umwundene Stab Aesculaps; umher die Inschrift *ΥΓΙΑ*.

1214. Karneol. Ein mystisches Monogramm aus zwei in einander gefügten *Υ* zusammengesetzt, welche die Buchstaben *ΥΓΙΑ* bilden, statt *ΥΓΕΙΑ* oder *ΥΓΙΕΙΑ*.

Diese drei Stücke stammen aus der Stosch'schen Sammlung, und werden auch von Winkelmann in der Description des pierres gravées du feu Baron de Stosch, Florence 1760 beschrieben, wobei jedoch statt des Wortes *ΥΓΙΑ* durch unrichtige Zusammenstellung der Buchstaben *ΥΙΓΑ* gegeben wird (Cl. 3 n. 1427). Dagegen bemerkt Passeri: Vox *ΥΓΙΑ* vel nihili est, vel nihil cum typo commune habet. Puto ex initialibus conflatam esse, vel potius, ut monet Gorius, in ea scriptum *ΥΓΙΑ*, Hygia, hoc est Salus. Es scheint unglaublich, daß man über das Wort *ΥΓΙΑ* je im Zweifel sein konnte. Es ist vollkommen sicher. Mögen wir dieß nun als Bezeichnung der Göttin, oder unbestimmter als Ausdruck des Wohlergehns überhaupt auffassen, immer bleibt es vollkommen unbestreitbar, daß die symbolische Darstellung des Cameo mit dem Inhalt der Umschrift in Uebereinstimmung stehen muß. Der Begriff *ΥΓΙΑ* und das Ei decken sich. Dieses drückt symbolisch aus was jenes Wort sprachlich wiedergiebt, und die beiden Drachen als Ei-Hüter schließen sich der Götterverbindung Asclepius-Hygiea vollkommen entsprechend an. Die Umschrift des Bildes auf dem Florentiner Cameo und den geschnittenen Steinen der Stosch'schen Sammlung wirft Licht auf die Darstellung eines Grabmonumentes, welches Fabretti, Inscriptiones domesticæ p. 28, n. 17 mittheilt. Als Gründer desselben wird A. Herennuleius Hermes genannt. Die bildliche Vorstellung beschreibt Fabretti in folgenden Worten: vir libamen ex patera effundens et gemini ad utrumque latus serpentes cristati et erecti, ovum ore apprehendentes. Ueber den Sinn des Bildes äußert sich derselbe Gelehrte folgendermaßen. Suspicor,

postquam sibi et uxori adhuc in humanis agenti Hermes hanc memoriam constituit, vel longævitatem hac expressione in votis habitam: serpens quippe, ut ait Sanchuniathon apud Eusebium de Præpar. Evangel. 1, 7 longævum animal est, nec solum senectam cum pelle deponens reiuvenescit; sed crescit etiam in adolescentiam redactum; vel ut ex concordia illa quasi maritali serpentum, coniuges improles adhuc sobolem sibi augurarentur ex ovo prodeuntem, tamquam principio et originario fonte generationis, ut illud vocat Plutarchus Quæstion. Conviv. 7, 3. — Passeri, gemmæ astriferæ ad tabulam 123, Genii symbola, t. 2, p. 159 fügt bei: In Aegyptiorum hieroglyphicis, immo fere in omnium obeliscorum apice, observari ovum hoc, unde serpens exsiliit. Fabretti's Doppelerklärung hat wenig Wahrscheinlichkeit; auf dem Grabmonumente den Wunsch eines langen Lebens auszudrücken, oder den Kinderseegen für einen bisher unfruchtbaren Mutterschooß zu erflehen, entspricht der Bestimmung eines Funerärsteines und dem Brauche der Alten zu wenig, als daß wir einen solchen Gedanken voraussetzen dürften. Die salus, an welche hier allein gedacht werden kann, ist jene höhere, welche jenseits der Grenzen der leiblichen Existenz und des tellurischen Daseins liegt. Es sind die nova salutis curricula, welche Apuleius als den höhern Inhalt der Mysterien darstellt. Das Ei, in seiner physischen Bedeutung des tellurischen Lebens unerschöpflicher Urquell, wird auf jener höhern Stufe Symbol der durch den stofflichen Tod zu verjüngtem höherm Dasein durchdringenden Existenz, in welcher Psyche, von der groben Hülle der Materie befreit, gleich dem aus dem dunkeln Ei hervorbrechenden Küchlein, eines reinern Daseins in den Räumen des himmlischen Lichts sich erfreut. Zu derselben Bedeutung sind die Schlangen erhoben. Auch sie bezeichnen hier nicht die stofflich gedachte Naturkraft des zeugenden Phallus, sondern vielmehr die Wiedergeburt, die das Leben verjüngend erneuert. Nicht der Drache der finstern Tiefe, sondern das Schlangenpaar des Lichts, der spiritus qui per universum orbem permeat,[1]) ist es, der das Ei der höhern Wiedergeburt hält und behütet. Zu dieser Idee steht die Verbindung des Ei's mit dem Munde der Schlangen in besonderer Beziehung. Das ägyptische Welt-Ei geht aus des Demiurgen Kneph Munde hervor,[2]) ein Gebilde des göttlichen Odems, nicht Zeugung der phallischen Kraft des Stoffs. So sehen wir auf dem Fabretti'schen Grabstein das eihütende Schlangenpaar als Ausdruck einer höhern Idee, wie sie dem Grabsteine am besten steht, als Symbol einer höhern salus, die den Tod selbst als Ausgangspunkt eines verjüngten Daseins auffaßt. Auch hier ist Hygiea der

---

[1]) Horapollo, Hierogl. 1, 64. Schlange ägyptisch *Μεσί* 1, 59.
[2]) Euseb. Pr. Ev. 1, 10. p. 26.

leitende Grundgedanke, aber diese Hygiea ist nicht mehr die stoffliche, welche des Leibes Wohlergehn sichert und dem Mutterschooß Fruchtbarkeit verleiht, sondern eine den Stoff selbst zu höherer Seeligkeit hindurchführende vergeistigte Potenz, in welcher jene physisch-sinnliche sich fortsetzt und vollendet. [1])

Durch die Darstellung des Florentiner Cameo scheint mir das Ei-Opfer des capitolinischen Reliefs aller Anfechtung entzogen, und auch für einige andere Monumente eine sichere Grundlage der Erklärung gegeben. Gorleus theilt auf Pl. 233, fig. 492 seiner pierres antiques gravées ein Gemmenbild mit, das Schlange und Ei wiederum in Verbindung zeigt. Eine männliche Figur kniet vor dem Altar, und nähert das Ei der lodernden Flamme, in einer Stellung, welche an die φοόκοπία zu denken erlaubt. Eine stehende weibliche Figur richtet ihre Aufmerksamkeit auf das Ergebniß der vorgenommenen Divination, deren Beziehung auf das augurium salutis durch das Attribut der in des Mädchens linker Hand sich windenden Schlange hervorgehoben wird. Auf einem andern Gemmenbilde ebendaselbst Pl. 256, fig. 579 reicht eine junge weibliche Gestalt dem an seinem Schlangenstab kenntlichen Aesculap einen Gegenstand dar, in welchem zunächst ein Ei zu erkennen sein dürfte. Auf andern Monumenten scheint eher eine Drachenfütterung dargestellt. Dahin gehört Gorleus pl. 43 n. 86, und das schon früher erwähnte Relief aus der Sammlung des Louvre bei Clarac, Pl. 177, Nr. 268. Hygie ne tient ici, sagt der französische Erklärer 2, 315, ni sa patère, ni son serpent; c'est à celui de son père, qu'elle présente, à ce qu'il pârait, un gâteau, et elle est en aussi bonne intelligence avec cet animal favori, qu'avec celui, qui l'accompagne ordinairement. Die Vorsetzung von Kuchen an heilige Schlangen wird öfters erwähnt, wofür die Erzählung Herodots 8, 41, Propert. 4, 8, 3—16 und Museo Capitol. t. 4, t. 42 entscheidende Beispiele liefern.[2])

Den Ei-Denkmälern schließt sich ein Vasenbild bei Caylus, recueil d'antiquités vol. 4, t. 40, 1 an. Auf einem Altare liegen drei Eier; ein Vogel, dessen Benamung schwierig ist, ergreift mit dem Schnabel eine Schlange, die jene zu vertheidigen scheint. Die ganze Darstellung erinnert an den Mythus von dem Raben, der Schlange und dem Crater, wie ihn Hygin, Poetic. astr. 2, 40; 3, 39 und Ovid Fast. 2, 243—266 mittheilen. Die Verbindung der Schlange mit dem Ei findet sich auch in dem ovum anguinum der Gallier, über welches wir

---

[1]) Eine ähnliche Idee erkenne ich in dem Ei eines römischen Grabmonuments im Museum zu Leyden. Die auf dem Bette ruhende männliche Gestalt hält es in ihrer Hand. Oben geöffnet dient es ihr als Trinkbecher, wie dem Perserkönig in goldenem Ei Wasser dargereicht wird.

[2]) Im Plutos des Aristophanes werden im Tempel des Asclepius Kuchen und Feigen auf den heiligen Tisch und die Altäre des Gottes gelegt. V. 677 f., 710 f.

oben schon Plinius Stelle mitgetheilt haben. Sie kehrt wieder in einer Erzählung Lucians, Dipsades 5. Bei der großen Syrtis steht am Meeresufer, von den Wogen bespült, ein Grabmal, auf breiter Basis eine Säule. Auf dieser findet sich folgendes Bild: im Sumpfe steht, Tantalus vergleichbar, ein Mann, Wasser schöpfend, als wollte er trinken. Um seinen Fuß windet sich eine Schlange, die giftige Dipsas. Weiber tragen in Gefäßen Wasser herbei, und übergießen damit den Durstenden. In der Nähe liegen einige Straußen-Eier. Ein Epigramm, das wir uns auf der Basis eingegraben zu denken haben, vergleicht die Leiden des Mannes mit Tantalus nie gestilltem Durste, die Wasserträgerinnen mit der Danaïden ewig vergeblicher Arbeit. Vier andere Verse, die Lucian nicht mittheilt, erwähnten der Eier, und erzählten, wie der Arme, als er mit ihrer Einsammlung beschäftigt war, von der gefährlichen Schlange gebissen wurde.[1] — Die Verbindung von Ei und Schlange begegnet ferner in der zweiten orphischen Theogonie, die Damascius, *principia* p. 581, Kopp, auf Hieronymus und Hellanicus zurückführt. Dreifach gestaltet ist der Drache. Zwischen dem Haupte des Löwen und dem des Rindes in der Mitte erscheint das göttliche Antlitz des Heracles, der *Χρόνος ἀγήρατος* genannt, und mit Ananke-Adrasteia, die sich durch das All verbreitet, verbunden wird. Aus der Kraft des drachengestalteten Heracles geht ein Ei hervor, aus diesem Protogonos Zeus, der Flügel auf den Schultern, in den Weichen Rindsköpfe, auf seinem Haupte eine Schlange zeigt, und vielfache Thiergestalt annimmt. Aus der orphischen Vorstellung werden gewisse sicilische und cilicische Münztypen verständlich. Das bärtige Doppelhaupt auf einer Münze von Camarina weist auf jenen Heracles-Chronos der orphischen

---

[1]) Dädalus von der Schlange gebissen bei **Strabo 14, 664. Fragm. hist. gr. 3, 235. ed. Müll.** Hier verdient ein etruskisches Kunstwerk Erwähnung, das aus der Lucian'schen Darstellung seine Erklärung zu erhalten scheint. **Micali antichi monumenti** zu der **Storia degli antich. popoli**, Taf. 40, 3. p. 53 theilt das Bild eines in den Gräbern von Vulci gefundenen Bronze-Candelabers aus der Sammlung des Prinzen von Canino mit. Als Fußgestell dient ein an seiner Ohrenbildung kenntlicher nackter Satyr, der mit seinem Stabe eine gewaltige heraufstrebende Schlange niederdrückt, während die erhobene Rechte einen Stein zu schleudern bereit scheint. Ausdruck und Haltung der Gestalt zeigen Furcht und Entsetzen, die nur in dem Erscheinen jenes gefahrdrohenden Bewohners der Sümpfe ihre Erklärung finden. Dieser Gedanke findet seine Bestätigung in einem kleinen, unscheinbaren Attribut, das der aufgeschreckte Bacchusgefährte in seiner Linken hält. Es ist ein gepflückter Erdschwamm, mit vollkommener Deutlichkeit dargestellt. Könnten wir nicht hieran eine der Lucian'schen sehr ähnliche Erzählung anknüpfen? Beim Einsammeln von Pilzen zeigt sich die Schlange, erschreckt sucht der Satyr sich ihrer zu erwehren. Mit dem Stab hält er sie nieder, mit der Rechten will er den Stein gegen sie werfen. Wir erkennen hier den gleichen Grundgedanken wie in dem Syrtenstein. Zur Vergleichung diene ferner die Erzählung Plutarchs **de Is. et Os.**, wonach Diclys, der Zögling der Isis, nach einer Zwiebel griff, und dabei in dem Fluß sein Leben einbüßte. Die Zwiebel, die Thränen hervorbringt, wird von den Priestern verabscheut. — Als Bild jedes schnellen, unerwarteten Todes erscheint der Schlangenbiß bei **Plin. 7, 7.**

Theologie zurück.[1]) An Schultern und Weichen trägt er Flügel, auf den Händen ruht, unmittelbar unter dem Doppelhaupte, das gewaltige Ei, dem der Gott als *πατρικὴ δύναμις* die Entstehung gegeben. Auf dem Boden liegt Dionysos-Hebon, der Stier mit bärtigem Mannesantlitz. Die Rückseite zeigt einen die Flügel hebenden Schwan, darüber die Aufschrift *ΜΑΡΑ*.[2]) Auf cilicischen Münzen ist der geflügelte Chronos wieder in anderer Weise dargestellt. In schnellem Laufe begriffen trägt er das Ei, das in der halben Höhe der ganzen Figur von beiden Händen gehalten wird.[3]) In diesen Darstellungen steht das Ei nicht an der Spitze der Dinge. Es wird vielmehr auf einen väterlichen Ursprung zurückgeführt. Das Verhältniß ist also das umgekehrte. Der Drache, der erst aus dem Ei hervorgieng, erscheint jetzt als des Eies Vater. Darin liegt ein Fortschritt von dem stofflich-mütterlichen Ursprung, der sinnlich-wahrnehmbaren *ἀρχή*, zu einem höhern, dem väterlich-schöpferischen Prinzip, zu einer ersten *ἀρχή*, der gegenüber der Stoff in ein untergeordnetes Verhältniß tritt. Ueber der Materie erscheint die männliche Kraft, nicht mehr bloß als tellurische Wasserpotenz gedacht, wie in dem Schwan der Sümpfe von Camarina, sondern zu der höchsten Stufe, der himmlischen Lichtmacht, erhoben. Rind und Löwe, die Zeichen der in der

---

[1]) Oefters abgebildet, so bei Kreuzer, Symbolik. B. 3, Heft 1. Taf. 1, 1. Inghirami, monum. Etruschi ser. 6, t. 5, 3.

[2]) Camarina geht also auf Mara zurück, dieß auf den Stamm Ar, der auch Mars-*Ἄρης*, mas-*ἄῤῥην*, und mare, den zeugenden *κύματα* (von *κύω*), zu Grunde liegt. Ebendarauf ruht Maron, der Fluß Marsya, Marsyas, Mares, der asiatische und cretische aus Münzen bekannte Marnas. Ueber Mares Aelian, V. H. 9, 16. Seine Pferdegestalt bezeichnet ihn als Wasserkraft, der Mythus, daß er dreimal gestorben, dreimal wieder aufgelebt sei, als Träger der männlich zeugenden Naturkraft. Ueber *Μαρνάς* Salmasius Exercc. Plinianæ p. 121. a. Marna bezeichnet also die zeugende Kraft, zunächst die im Sumpfe ruhende, so daß Palus Mareotis und das französische la mare und le marais seine richtige Etymologie erhält. Der Camarinische Sumpf und das darauf bezügliche Orakel werden von Silius Ital. 14, 198, Virg. Aen. 3, 700 mit Servius erwähnt. In dem Spruche: *Μὴ κίνει Καμαρίναν· ἀκίνητος γὰρ ἀμείνων* ist das *ἀκίνητα μὴ κινεῖν* erkennbar. Dieses aber bezieht sich auf das den unterirdischen Göttern geheiligte Sanctum. Der Schwan verbindet sich ganz natürlich mit der Sumpfnatur, dessen zeugende Kraft er in so vielen Mythen darstellt. Ueber Marea und Trimareisia später. — Die Camarinischen Münzen bezeugen den Kult eines Deus Lunus, der auf karischen Münzen der Stadt Nysa selbst *ΚΑΜΑΡΕΙΤΗΣ* heißt. Eckhel. D. N. 2, p. 587. Nummi veteres p. 16. Ueber die Chaldäische Camarina Euseb. Pr. Ev. 9, p. 418. R. Rochette, mém. sur Hercule. p. 36, n. 2. Wie sehr die Lunus-Natur mit der entwickelten Bedeutung übereinstimmt, brauche ich nicht nochmals zu erklären. — Auf gleichem Stamm ruht Marica, die mit Aphrodite so nahe verwandte Sumpfmutter von Aurur, Serv. Aen. 7, 47. Endlich denke man an die etruskische Camars, Clusium. Liv. 10, 25 und an *μάρη*, lakonisch Hand, die große Bildnerin.

[3]) Nach einer Münze der Berliner Sammlung. Man sehe übrigens Museum Hunterianum. tab. 66.

Sonne ruhenden Zeugungspotenz, umgeben des Lichthelden Heracles göttliches Antlitz. Unsterblichkeit ist sein Attribut, das Prinzip der Vergänglichkeit und des Todes liegt ganz auf Seite der ihm beigegebenen Weiblichkeit Ananke-Adrasteia, die allen Stoff durchdringt. Als Sonnenmacht trägt Heracles das Prinzip der Zeit in sich. Aber in ihm altert sie niemals, er ist nicht Chronos, welcher stets und nothwendig der werdenden Welt, als deren zeitliche Form, zugehört; er ist vielmehr Chronos ἀγήρατος, das nie alternde Prinzip der Zeit selbst. Aus dieser Sonnennatur erklärt sich die Verbindung des erzeugenden Heracles mit Dionysos-Hebon, wie sie auf der Camarinischen Münze erscheint. Als höchste, wenn auch noch stofflich gedachte, Lichtmacht wird Bacchus selbst zu Heracles-Chronos, der Sohn des mütterlichen Ei's zum Sonnenvater desselben. Dieselbe Bedeutung hat das von dem Drachen dreimal umschlungene Ei auf einer Münze des Antoninus Heliogabalus, deren Abbildung Felix Lajard, in den recherches sur le culte de Vénus Pl. 14. H. n. 11 mittheilt. Das Original aus Bronze liegt in der Sammlung der Bibliothèque nationale zu Paris. Neben dem Ei steht eine Fruchtpalme. Die Umschrift zeigt die phönizische Tyrus als Prägstätte. [1] Die Beziehung auf den Sonnenkult kann hier nicht zweifelhaft sein. Das Ei wird der höchsten männlichen Lichtkraft untergeordnet, und selbst als Schöpfung derselben dargestellt. So erschien uns oben das delphische Omphalos-Ei, so das selbst als Lichtzeugung dargestellte Myrrhen-Ei des ägyptischen Phönix, so das große Ei, welches auf einer Vase von Ponticapäum die Bacchantin dem auf dem Sonnengreifen reitenden Initiirten darbietet. [2] An diese Auffassung schließt sich des Porphyrius Bericht bei Eusebius Præp. Evang. 3, 11 an. Nach ägyptischer Lehre läßt Kneph aus seinem Munde ein Ei hervorgehen. Es ist das Welt-Ei, der Vater der Demiurg, der jenes aus seinem Munde vollendet, wie das Wort, als höchster λόγος hervortreten läßt. Die schaffende That wird hier als νοητὴ ἀρχή, als jene erste unsagbare Ursächlichkeit aufgefaßt, welche die orphischen Kosmogenien als ἄῤῥητον übergiengen. Passeri gibt in seinem Atlas Farnesianus etc. p. 180 die Abbildung einer Bronzeschlange, welche sich zu seiner Zeit im museo Gori befand. In dem geöffneten Munde ruht ein Ei. Hier erscheint der Drache, wie bei den Aegyptern Kneph, als Demiurg. Und daß die Aegypter Kneph, den Eivater, als Schlangengott dachten und darstellten, wird von Euseb. Pr. Ev. 1, 10 bestimmt bezeugt. In dieser Erhebung erscheint die Schlange auf der höchsten Stufe der Vergeistigung. In ihrer untersten Stofflichkeit Darstellung des tellurischen Gewässers, und seiner in den finstern

---

[1]) Ueber den Phönizischen Kult des Sol-Elaiagabalus Herodian 5, 3 f.

[2]) Antiquités du Bosphore Cimmérien pl. 58, Nr. 3. 4.

Erdgründen wirkenden Zeugungskraft, wie wir dieß in dem Psyche-Mythus, und wieder in dem Kult des Lanuvinischen Höhlendrachen finden, [1]) stellt sich die Schlange nunmehr als das Thier des Lichts dar, daher mit dem Hahnenkamm, oft auch, wie der Phönix, mit lichtstrahlendem Haupte versehen, [2]) und wird endlich in letzter Vergeistigung zum Symbol des ursächlichen νοῦς aller Dinge, ungeschaffen, ewig, nie alternd: Durch diese Beziehung wird er ein Ausdruck der höchsten Mysterien-Ideen, und als *διὰ κόλπου δράκων* Zeichen der Theilnahme an den besten Hoffnungen der Initiation. [3]) Jetzt gewinnt er eine neue Beziehung zu dem Ei. Er wird, wie dieses, sprechendes Zeichen der empfangenen Weihe, und jener Zuversicht der Unsterblichkeit und des Uebergangs zu einer höhern göttlichern Stufe des Daseins, welche die Alten als den trostreichen Inhalt der Mysterienlehre hervorheben. Dieser Initiationsgedanke ist in der Schilderung jenes an den Syrten errichteten Grabsteines nicht zu verkennen. Schlange, Eier und die Reinigung durch das Wasser verbinden sich zu einer Gesammtheit

---

[1]) Aelian. H. A. 11, 16. Propert 4, 8, 3—16. Plutarch, Parallel. 24. Böttiger Ideen 1, 54—59. Vergl. Philostrat. Im. 2, 17. p. 487. ed Jak. Welk. Paus. 9, 39. 2. (Trophonius.)

[2]) Von serpentes cristati in Aethiopien schrieb Juba nach Plinius 8, 13. Aelian. H. A. 11, 26. *ἔχει γοῦν μὲν ὁ δράκων ὁ ἄῤῥην τὸν λόφον, καὶ τὴν ὑπήνην δασεῖαν· ὁ δὲ ἀλεκτρυὼν καὶ οὗτος τὸν λόφον καὶ τὰ κάλλια.* Dieß ruht nicht auf Naturwahrheit, sondern auf mythologischer Combination. In ihrer Erhebung zur Sonnenmacht nimmt die Schlange den Hahnenkamm an. Denn der weiße Hahn, dessen Opfer Sokrates verordnet, ist der aus der Nacht geborne junge Tag, den der Hahn als erster Bote verkündet. Darum stehen nun Hahn und Schlange im Dienste des Asclepius und Athenens so nahe bei einander. Auch zu des Mondes Lichtnatur wird der Hahn in Beziehung gesetzt. Das Gestirn der Nacht erfüllt ihn mit bacchischer Wuth. Aelian, H. A. 4, 29. Dagegen ist die Eule, das Thier der Nacht, dem Lichthelden Dionysos verhaßt. Der Genuß der Eulen-Eier ist dem des Weines hinderlich. Die Feindschaft des Lichts und der Finsterniß überträgt sich auf das, was aus beiden entspringt. Das Ei des nächtlichen Vogels wird hier wieder, wie in den alten Cosmogonien, Bild der Urnacht selbst. Philostrat. vita Apoll. 3, 40; Imagin. 2, 17. p. 81. ed Jakobs und Welker, p. 485 f.

[3]) Euseb. Pr. Ev. 1, 10. Nach Sanchuniathon schreibt Philo: „Taautus legte der Natur der Schlangen und Drachen eine gewisse Göttlichkeit bei. Seine Meinung nehmen die Phöniker und Aegyptier an. Vor allen andern Thieren, sagt er, ist die Schlange das geistigste; ihre Natur die des Feuers, ihre Schnelligkeit gewaltig, und ohne Bedarf der Beihülfe irgend eines besondern Gliedes. Viele Gestalten kann sie annehmen, und zusammengerollt sich plötzlichen Schwung verleihen. Sie hat langes Leben, kehrt aus dem Alter zur Jugend zurück, und gewinnt neue größere Kräfte, bis sie nach Vollendung eines gesetzten Zeitraums wieder in sich selbst aufgelöst wird. Darum wird sie in den Religionskult und in die Mysterien aufgenommen. Denn unsterblich ist sie und kehrt in sich selbst zurück" u. s. w. — Clemens, Protr. p. 14. Pott. *ὁ διὰ κόλπου δράκων.* Arnob. 2, 21. Auctorem aliquis desiderabit rei, tum illum citabimus Tarentinum notumque senarium, quem antiquitas canit dicens: Taurus draconem genuit et taurum draco. Ipsa novissime sacra, et ritus initiationis ipsius, quibus Sebadiis nomen est, testimonio esse poterunt veritati: in quibus aureus coluber in sinum demittitur consecratis, et eximitur rursus ab inferioribus partibus atque imis. Oefters in Euripides Bacchæ.

von Motiven, die alle in der Initiationsidee ihre Erklärung und Auflösung finden. Die von Lucian damit verbundene Erzählung erscheint nur als ein Versuch, der symbolischen Darstellung ein historisches Ereigniß zu Grunde zu legen, und den mystischen Inhalt zur Todesgeschichte des Beerdigten umzugestalten. Aber auch in dieser Einkleidung liegt der Religionsgedanke noch deutlich genug vor. Ei und Schlange führen nur durch den Tod zum Leben hindurch. Nur aus dem Untergang erblüht ein höheres Dasein. Das Vergehn als Vorbedingung des neuen Werdens, die Finsterniß als Durchgang zum Licht, die Schrecken der Unterwelt als Grund eines kräftigern Wiederauflebens, durch Leiden und Trübsal zur Freude, das ist der Mysteriengedanke, der die Psychefabel beherrscht, das auch der innerste Kern der Lucian'schen Erzählung und des Vulcenter Grableuchters. Das Suchen nach dem Ei, das Pflücken des Erdschwamms, wird Anlaß des Todes, die Schlange bringt den Untergang. Aber Beides bereitet die Erfüllung der höhern Mysterienhoffnungen. Das schädliche Thier der Sümpfe ist nicht nur der Verderber, sondern auch der Erlöser des Eingeweihten, das Ei nicht nur der Träger des Todes, sondern durch den Tod der Geber des Heils, der renatio ad nova salutis curricula. [1]) Auf dem Grableuchter ist dieß durch die aus dem geöffneten Blumenkelche am obern Ende der Leuchtersäule hervorgehende weibliche Gestalt angedeutet. Ein Schlangenpaar dient ihr statt der Füße. Hier tritt die lebengebende wie an dem untern Leuchtertheil die lebenzerstörende Seite des bacchischen Thieres hervor. [2]) Wir sehen von Neuem die Vereinigung der Licht- und der Schattenseite in derselben Kraft. Was verletzt, heilt zugleich; was den Tod bringt, trägt auch die Kraft des Lebens in sich. Von dem Schlangenbiß heilt die Schlange. So stellt es die mosaische Erzählung von der auf Jehovah's Befehl aufgerichteten Schlange dar. [3]) Der Drache soll

---

[1]) Apuleius M. 11, p. 270: Deæ providentia quodammodo renatos ad novæ reponere rursus salutis curricula.

[2]) Ich habe in Annahme eines Steins in der Rechten des Satyrs Micali's Angabe Folge geleistet. Dennoch scheint mir diese Annahme keineswegs sicher. An diesen Grabgeräthen hat Alles bis ins Kleinste symbolische Bedeutung und bacchischen Mysterien-Bezug. Welchen kann nun der Stein in sich bergen? Entsprechender ist die Annahme eines Eis, das die Micali'sche Zeichnung deutlich genug hervorhebt. Es erscheint hier als rettendes bacchisches Attribut. Dadurch gewinnt Alles einen viel befriedigendern Sinn. Dem drohenden Schlangenbiß steht das Heilsymbol der bacchischen Mysterien entgegen. Dieses rettet von dem Untergang, den das Pflücken des Erdschwamms bereitet. Die Annahme des Eis schließt übrigens den Gedanken der Vertheidigung mit demselben nicht aus. So erscheint auch das Rad auf sehr bekannten Grabmonumenten Etruriens als Waffe der Vertheidigung und zugleich in symbolisch-hieratischer Bedeutung. Die geheiligte Kraft desselben verbindet sich mit dem Gebrauch, den der Bedrohte davon macht. R. Rochette, mon. inéd. t. 39. Die gleiche Darstellung auch auf einer Aschenkiste des Leydener Museum.

[3]) Moses 4, 21.

von dem Drachenbiß heilen. ὁ τρώσας καὶ ἰάσεται. Unter den mannigfaltigen Anwendungen, die schon das Alterthum von diesem Natursatze macht, verdient die heilende Achilleslanze besondere Hervorhebung. Sie verwundet nicht nur, sie bringt auch Heilung. Die gleiche Kraft umschließt nothwendig beide Potenzen. Die Schlange ist zu gleicher Zeit ἀγαθοδαίμων und κακοδαίμων, wie das Wasser, dem sie in ihrer tiefsten Stufe angehört, zu gleicher Zeit Ursprung des Lebens und Sitz des Todes. Auf einer Münze der ältern Faustina bei Spanheim de usu et præstant. numism. 1, p. 415 trägt sie neben einander Aehre und Mohn, die Symbole der Leben- und der Todbringenden Gewalt, wie denn auch zwei Drachen Demeter beigegeben, und die beiden Schlangen, die das Hygia-Ei halten, durch die über ihren Häuptern angebrachten Sterne in der Natur der Leben und Tod, Tag und Nacht heraufführenden Dioscuren dargestellt werden.[1]) Die ägyptische Mythologie kleidet nicht nur das gute, sondern ebenso das böse Princip in Schlangengestalt. So erscheinen Serapis, so Python, so die große Schlange Arihman, die das Reich des Lichts umgürtet und bekämpft. Diese Identität beider Kräfte, kraft deren Marsyas zuerst mit einem Hauche die Doppelflöte bläst, gilt zunächst für das Gebiet des physischen Lebens; durch die Mysterien wird sie aber auf ein höheres Gebiet übertragen; hier erscheint die Schlange, wie das Ei, nicht allein als Erhalterin des Lebens in der stofflichen Schöpfung, sondern als Bild der aus dem Tod hervorgehenden höhern Existenz des Individuums. Es ist die Idee der Palingenesie des Einzellebens, welche sich an das Ei und die Schlange gleichmäßig anschließt. Diese vergeistigte Bedeutung ist es, welche wir auf so vielen Grabmonumenten, in der Schlange des Sarkophages von Bomarzo, jetzt im brittischen Museum, in einer Grabstele des Louvre, die nichts als einen aufgerichteten Drachen zeigt, in den ehernen Schlangen, deren einige im Museum des Collegio romano zu Rom aufbewahrt werden, in dem merkwürdigen Ambra-Fragment aus einem Ruveser Grab in der Sammlung Pourtalès-Gorgier,[2]) in der Schlange des Felsensarkophages von Thera,[3]) und auf so manchen ähnlichen Grabdenkmälern vorzugsweise zu erkennen haben. Nicht die physische Bedeutung der stofflichen Zeugung, sondern die auf jener ruhende, mystische, der durch den Tod vermittelten höhern Existenz ist es, welche durch das Schlangensymbol auf den Gräbern der Eingeweihten bildlich ausgesprochen werden sollte, und auch in Lucian's Erzählung über die Grabstele an den Syrten ihre Darstellung gefunden hat.[4])

---

[1]) Euripid. Jon. 1430—1434.

[2]) Panofka, tab. 20.

[3]) Roß, Reisen auf den griechischen Inseln, 1, 70. Welker, alte Denkmäler 2, 266 ff.

[4]) Womit ich durchaus nicht sagen will, daß nicht noch viele andere Beziehungen ebenfalls

12.

An die bisher betrachteten Ei-Monumente schließt sich eine Dreizahl Pompeianischer Wandgemälde an, die alle auf denselben Typus zurückgehen. Wir sehen die Schlange wiederum in der nächsten Verbindung mit dem Ei. Auf dem ersten der hieher gehörenden Denkmäler, dessen Abbildung man auch in Gargiulo's Raccolta findet, nähern sich von Rechts und Links, in entgegengesetzter Richtung, zwei gewaltige Drachen in mächtigen Windungen einem Altar, auf dessen Höhe, umgeben von kleinern Früchten, zwei Eier liegen. Das Haupt schmückt der Hahnenkamm. Aus dem geöffneten Rachen springt, als feine Linie gestaltet, die Zunge hervor, deren zwiefache Ringelspitzen die beiden Eier berühren. Die hoch aufschießenden Pflanzen bezeichnen den üppig fruchtbaren Wiesengrund, welchen die Schlangen durchmessen, bevor sie vor dem Ei-Altar ihrer gewaltigen Bewegung mit einem Male Halt gebieten. Diese ganze Darstellung bildet den untern Theil eines Bildes, dessen obere Hälfte, von jener durch einen dunkeln Strich geschieden, die Vorbereitung zu einem, an ländlichem Altar zu vollbringenden Schweinopfer vor Augen stellt. Die gleiche Eintheilung zeigt sich auf zwei andern Pompeianischen Wandgemälden, von welchen das eine in der sogenannten casa di Castore e Poluce, das andere in der casa del Labirinto sich vorfand. Das erstere ist abgebildet in dem Museo Borbonico vol. 8. t. 24, das zweite ebendaselbst vol. 11. t. 38, beide vereinigt in den monumenti dell' Instituto. 1839. vol. 3, t. 6. Auf diesen beiden Gemälden ist an der tiefsten Stelle ein Streif abgesondert, auf welchem derselbe Altar mit zwei Eiern und dem Drachen dargestellt ist. Der einzige Unterschied der beiden letzten Bilder von dem erstern besteht darin, daß wir hier nur je eine Schlange, welche auf dem einen Bilde von der rechten, auf dem andern von der linken Seite her sich dem Altar nähert, dargestellt finden. Ich schlage diese Abweichung nicht hoch an, und erblicke in der Einzahl der Schlange nicht sowohl eine bewußte Absicht, als vielmehr nur eine jener Abkürzungen, welche die alte Kunst namentlich in der Ausführung solcher Beiwerke sich häufig erlaubte. Die Zweizahl der Eier zeigt, daß wir uns zu dem einen Drachen einen zweiten, von der entgegengesetzten Seite dem Altare sich nähernden hinzu zu denken haben: eine Ergänzung, die sich dem Auge des heutigen, besonders aber dem des alten Beschauers aus der Anlage des Ganzen und aus der Familiarität mit andern ausgeführtern

---

anerkannt werden müssen, da wohl keines der alten Thiersymbole von dem rohen Fetischdienst bis zur höchsten Vergeistigung so viele Stufen der Entwicklung durchlaufen, und so mannigfaltige Deutungen, physische und mystische Bezüge sich angeeignet hat, als die Schlange.

Darstellungen von selbst ergab. Wir haben es hier also mit einer ganz typischen Vorstellung zu thun, und sind zu der Annahme berechtigt, daß außer den drei erhaltenen Bildern noch manches ähnliche die Wohnungen kampanischer Städte geschmückt haben mag.[1]) Der Inhalt der beiden Vorstellungen, welche als Hauptdarstellung über der Schlange angebracht sind, bildet den Gegenstand einer sehr lehrreichen Ausführung, mit welcher der verstorbene H. W. Schulz die Annalen des Jahres 1839 (v. 11. p. 101—127) unter dem Titel „rappresentazione della Fortuna sopra tre dipinti Pompeiani ed una carniola intagliata“ bereichert hat. Daß nun zwischen dem Hauptbilde und der Schlangenvorstellung ein genaues Verhältniß obwalten muß, ist schon aus der äußern Verbindung beider Szenen zu Einem Ganzen klar genug. Die Idee, welche der Anblick der obern Hälfte hervorruft, findet in der untern nothwendig ihren Wiederhall. Diese Verbindung tritt in der That klar genug hervor. Wir sind mit der Bedeutung des Eis nun hinlänglich vertraut, um in der Darstellung der weiblichen, verhüllten, durch hohe Majestät und den Ausdruck gebieterischer Macht ausgezeichneten Figur eine jener großen Naturmütter zu erkennen, welche die alte Religion an die Spitze der stofflichen Welt stellt, mit dem befruchtenden Monde identificirt, und mit einem Dämon der männlichen Kraft, den sie als Primigenia aus sich ans Licht geboren, wie die Nacht den werdenden Tag, in die engste Verbindung setzt. Auf beiden Vorstellungen, so verschieden sie im Uebrigen sind, wiederholen sich alle charakteristischen Züge, welche einer solchen Muttergottheit ihr unverkennbares Gepräge verleihen. Wir sehen die Göttin in Verbindung mit jenem Paredros, welcher als Sosipolis der Tyche von Elis,[2]) als Jacchus der Demeter, als Cupido der Erycinischen Venus, als Plutos der Pallas Ergane und Eirene,[3]) als Telesphoros-Euamerion-Eros der Hygiea, als Jupiter Arcanus[5]) und *Κτήσιος*, oder als Genius Jovialis der pränestischen Fortuna, als *δαίμων ἀγαθὸς* der Tyche von Lebadea[5]) beigegeben wird, auf Bildwerken als kleine, oft geflügelte Figur, in den verschiedensten Stellungen, bald als herbeifliegender Eros, bald auf der Erde oder auf einer Säule stehend, bald auch auf den Knieen oder auf den Schultern der Urmutter sitzend erscheint.[6]) Auf

---

[1]) Man sehe das ebenfalls Pompeianische Bild, welches auf der obern Hälfte die zwölf Götter, auf der untern die Schlangen mit dem Altar (hier jedoch fehlen die Eier, sofern die Abbildung genau ist) zeigt in den Annali T. 22. tav. d'agg. K. — Ueber *Παρείας ὄφις*, der Wanddrache, Ross, Italiker. S. 63.

[2]) Paus. 6, 25, 4.

[3]) Schulz, p. 125.

[4]) Gruter. 72, 5. Fortunæ simulacra colens et Apollinis aras, arcanumque Jovem.

[5]) Paus. 9, 39.

[6]) Besondere Hervorhebung verdient die von Bekker Augusteum 2, 66 mitgetheilte Gruppe

unsern Gemälden steht die Göttin neben dem kleinen Eros, in ein Gewand gehüllt, das auf dem einen der Bilder mit Sternen bedeckt ist. Auf demselben trägt sie in der erhobenen Rechten einen Oelzweig,[1]) während die Linke sich auf ein Ruder stützt, und einen Szepterstab hält. Wenn auf dem zweiten Bilde Sternengewand und Szepter fehlen, so wird dagegen durch die Einzelnheiten, mit welchen die Opferdarbringung begleitet ist, die cerealische Beziehung der Göttin außer Zweifel gesetzt. Schwieriger ist es, die unverkennbare Mutternatur noch näher zu bestimmen. Denn Aphrodite, Leda-Nemesis, Demeter, Hygiea, Fortuna würden nicht nur der allgemeinen Grundidee nach mit beiden Darstellungen übereinstimmen, sondern auch in den Einzelnheiten keinen bedeutenden Schwierigkeiten begegnen. Dem einheimisch italischen Kulte mag Fortuna Primigenia, die in ganz cerealischer Auffassung zu Präneste Mittelpunkt der Religion bildete, aber auch in ganz Latium, zu Rom, zu Antium, und unter verschiedenen Namen in Etrurien als Darstellung des großen weiblichen Naturprinzips, als Geberin alles Erdseegens, alles Reichthums, als Herrin über die Licht- und Schattenseite des Lebens,[2]) Trägerin und Verkünderin alles guten und bösen Geschicks Verehrung fand, am meisten entsprechen. Wie die Pränestinische, so erscheint auch die Pompeianische Tyche als stofflicher Urgrund alles Lebens, aller tellurischen Schöpfung überhaupt, zugleich als chthonische und himmlische Erde, durch Olive und das nächtliche Sterngewand mit der Natur Aphrodite-Astartens, oder der Mondfrau Athene ausgestattet, in dem Ruder der Rhamnusischen Leda-Nemesis verwandt, in dem Szepter als Herrscherin über alle stoffliche Schöpfung, wie den physischen Grund von Leben und Tod, so auch

---

der Dresdner Gallerie, welche uns Aphrodite, auf eine kleine Figur des Priapos gestützt, zeigt. Die Idee der Befruchtung kann hier nicht verkannt werden. Gewissermaßen den Gegensatz dazu bildet die Statue des Louvre bei Clarac musée de sculptures pl. 341, n. 1293. Aphrodite, an eine Säule gelehnt, auf welcher der seiner Flügel beraubte Eros sitzt, tritt mit dem rechten Fuß einen in seiner Hülle liegenden Embryo: also die Idee der Befruchtung, verbunden mit jener der Feindschaft gegen Erzeugung von Nachkommenschaft.

[1]) Die Beziehung des Oelbaums zu der Mutternatur des Stoffs haben wir oben schon hervorgehoben. Hier erst kann Cic. de divin. 2, 41. in seiner ganzen Bedeutung gewürdigt werden: von dem geheiligten Raume, in welchem die sortes Prænestinæ aus dem gespaltenen Fels hervorsprangen, heißt es: Is est hodie locus septus religiose propter Jovis pueri, qui lactens cum Junone Fortunæ in gremio sedens, mammam appetens, castissime colitur a matribus. Eodemque tempore, in eo loco, ubi Fortunæ nunc sita est ædes, mel ex olea fluxisse dicunt, haruspicesque dixisse, summa nobilitate illas sortes futuras, eorumque iussu ex illa olea arcam esse factam, eoque conditas sortes, quæ hodie Fortunæ monitu tolluntur. Man denke an die früher gegebene Erklärung der arca.

[2]) Aus Gräbern stammen ohne Zweifel jene Köpfe gebrannter Erde mit der Mauerkrone, welche ursprünglich der Sammlung Borgia zu Velletri angehörten. Schulz, p. 123.

die Macht über beides in ihrer Hand vereinigend. Sie zeigt uns also in menschlicher Gestalt, was das Ei auf dem untern Bilde symbolisch darstellt. Ein völliges Entsprechen beherrscht Beide. Wir haben früher das Ei mit Leda-Nemesis, mit Hygiea, mit Demeter, mit Isis, mit Aphrodite-Syria in Verbindung gefunden. Wir sehen es hier in gleicher Weise mit Fortuna-Tyche vereinigt. Es erscheint in allen diesen Combinationen stets in der gleichen Eigenschaft: als ἀρχὴ γενέσεως τῶν πάντων, als der Inhalt alles stofflichen Lebens, überhaupt als Darstellung des großen weiblichen Naturprinzips, das in allen jenen Urmüttern seine menschliche Gestaltung erhalten hat. Es ist aber älter als alle Anthropomorphisirung, und hat keinen Theil an den individuellen Entwicklungen, welche die gemeinsame Idee des stofflichen Urmutterthums unter den verbundenen Einflüssen der Volksanlage, der Beschäftigung, politischer Geschicke und der Landesbeschaffenheit bei den einzelnen Völkern des Alterthums genommen hat, und deren Resultat in der verschiedenen individuellen Färbung jener Muttergottheiten niedergelegt erscheint. Mag Demeter, mag Aphrodite, mag Leda-Nemesis, und Hygiea mit allen jenen Mondfrauen, welchen die Eigeburt beigelegt wird, jede nach verschiedener Seite hin sich ausgebildet haben, und so zuletzt die gemeinsame Grundidee in einer Mehrzahl verschiedener localer Nuancirungen erscheinen: die physische Grundlage, auf welcher sie ruhen, ist bei allen dieselbe, und nur diese Grundlage kömmt in dem Mutter-Ei zur Darstellung.[1]) Deßwegen kann das Ei auch für sich allein erscheinen, und ohne die Begleitung einer persönlich gestalteten Muttergottheit auftreten. So finden wir es in der orphisch-bacchischen Lehre. So wird es auf dem Pamfilischen Grabbilde, so auf dem Fabrettischen Steine dargestellt. Ist somit für die Pompeianischen Wandgemälde die Verbindung der obern und untern Hälfte in Beziehung

---

[1]) Bei Apul. Met. 11, p. 257. sagt Isis: cuius numen unicum, multiformi specie, ritu vario, nomine multijugo totus veneratur orbis. Me primigenii Phryges Pessinunticam nominant Deum matrem. hinc Autochthones Attici Cecropiam Minervam: illinc fluctuantes Cyprii Paphiam Venerem, Cretes sagittiferi Dictynnam Dianam, Siculi trilingues Stygiam Proserpinam, Eleusinii vetustam Deam Cererem. Junonem alii, alii Bellonam, alii Hecaten, Rhamnusiam alii, et, qui nascentis Dei Solis inchoantibus radiis illustrantur Aethiopes, Ariique, priscaque doctrina pollentes Aegyptii, cærimoniis me propriis percolentes, appellant vero nomine Reginam Isidem. Damit verbinde man den bei Buonarotti medagl. p. 225 abgebildeten Scarabäus, auf welchem die verschiedensten Attribute, die Schlange und Schale der Hygiea, Flügel und Rad der Fortuna-Nemesis und der Isische Lotus Einer weiblichen Gottheit beigelegt sind. Fortuna und Hygia-Salus stehen mit einander in der engsten Verbindung. Tacit. ann. 15, 53; Liv. 9, 43; 10, 1; Gruter. 71: Fortunæ salutares; Paus. 9, 26. Vergl. Paus. 2, 11; 2, 2. Alle diese Combinationen enthalten eine bestimmte Anerkennung der ursprünglichen und innern Idendität jener Muttergottheiten, deren Verschmelzung nur dadurch ermöglicht wurde.

auf Fortuna und das Ei hergestellt, so setzt sich gleiches Entsprechen für Eros-Sospolis und die Schlange fort. Wenn ich den Genius, der auf beiden Bildern in Knabengestalt auf der Säule steht, als Eros-Sospolis bezeichne, so nehme ich für diese Individualisirung keinen anderen als nur den Werth einer die allgemeine Idee richtig wiedergebenden Bezeichnung in Anspruch. Eine weitergehende Bestimmung wird kaum möglich sein, und jedem Versuche, den alten Namen, unter welchem Pompei den Zwergdämon oder Genius jener Bilder verehrt haben mag, festzustellen, treten sofort Zweifel und Bedenken entgegen. Dagegen ist die allgemeine Idee ganz klar. Der Mutter tritt ein Sohn zur Seite, der Cretensischen Adrastea Zeus, der Proserpina πρωτογενής Dionysos, der Demeter Jacchus, der Pallas Erichthonius oder Plutos.[1] Aus dem finstern Schooß des Stoffes geht ein Protogonos hervor, in welchem das Mysterium der männlichen Kraft zur körperlichen Darstellung gelangt. Was bisher unsichtbar in dem weiblichen Stoffe verborgen wirkte, das tritt jetzt ans Licht hervor. Ursprünglich gegeben ist nur das weibliche gebärende Prinzip. Das männlich-aktive kömmt mit der ersten Sohnesgeburt zur sichtbaren Dar stellung.[2]) In dem Kinde erkennt nun die Mutter selbst den befruchtenden Phallus, dem ihre Stofflichkeit die Erweckung des darin ruhenden Lebens zu danken hat. Mit Wohlgefallen ruht ihr Blick auf dem geoffenbarten Mysterium. Mit zärtlicher Liebe umfängt sie ihres Schooßes Frucht. Der Sohn wird nun ihr eigener Befruchter, ihr Geliebter, nach dessen Umarmung sie, gleich Penia, ewig sich sehnt. Er ist der schönste aller Götter, er wird nun selbst der große Vater aller gezeugten, hinfälligen Schöpfung. Als Adonis heißt er Papas. Er wird auch Eros, der zeugungskräftige Gott, das Prinzip der geschlech tlichen Verbindung, genannt. Ebenso Jacchus, den die Nymphen pflegen, den der Faun auf seinen Armen wiegt, und wohlgefällig forschendes Blickes betrachtet, als habe er nun zuerst das Heil der Welt, das Mysterium der Generation, in Fleischesgestalt angeschaut. Er ist den Orphikern Phanes, Ericapäus, Metis, neben Hygiea Telesphoros, Akesios, Euamerion-Eros, den Etruskern Tages, der aus der Furche des tellurischen Mutterleibes hervorgeackert wird, Kind zugleich und kahlhäuptiger Greis, jenes nach seiner Erscheinung im Licht, dieses nach den Aeonen, die er im dunkeln Mutterleibe, den Sterblichen unangeschaut, zugebracht hat. Er ist Telephus und Ascus, den die Hirschkuh, der Erde Bild, säugt; er ist Plutus, der durch seine Befruchtung alles tellurischen Reichthums Begründer wird; er ist der manneskräftige Hippolytos-Virbius; er ist Endymion, den Ops-Diana liebt; er kehrt wieder in

[1]) Schulz. S. 109. Man denke an die Darstellung des Euripides im Jon.

[2]) Vergl. Euripides Fragment Danaë.

dem verhüllten Zwerggotte, der in Fortuna's Tempel neben Aphrodite-Tanaquil sitzend dargestellt ist; er kann mit einem allgemeinen Namen *Δαίμων* von *δᾶ, γᾶ*, Eros, Arsaphes-Ombrimos, Jupiter-Arcanus,[1]) genannt werden, wie denn auch Jacchus bei Pausanias *ὁ τοῦ Δήμητρος δαίμων* genannt wird. Nicht weniger paßt auf ihn die Bezeichnung Genius, denn gleich Eros, Virbius, Palämon, Arsaphes enthält dieser Name von Hause aus nichts anderes als die Bedeutung der männlich zeugenden Kraft, der auf dem bekannten etruskischen Spiegel[2]) als Phallus gebildeten Juventas, die in Gestalt eines Eros-Protogonos ans Licht tritt, den Jupiter Arcanus offenbart, und in höchster Erhebung als Jovialgenius, als die von der höchsten Gottheitskraft emanirte stoffliche Zeugungs-Potenz, aufgefaßt wird.[3]) In anderer Gestalt kehrt dieser geoffenbarte männliche Gott wieder in dem Hahndrachen, der in dem mütterlichen Ei seinen eigenen Ursprung erkennt. Er schließt sich dem Ei an wie Eros-Protogonos, der phallische Knabe, der Muttergöttin, wie Jacchus der Demeter, Adonis-Papas Aphroditen, Euamerion der Hygiea; was das Ei in sich verschließt, das ist in dem Drachen ans Licht getreten. Die Uebereinstimmung ist so vollkommen, daß auch die Dämonen selbst Schlangengestalt annehmen. Als Schlange erscheint der Elische Sosipolis, als Schlange haben wir den orphischen Chronos-Heracles, als Drachen Glycon-Asclepios, den allen Sterblichen gewogenen Bonus Deus, gefunden. In der Schlange erscheint Bacchus, jener *διὰ κόλπου θεός*, den die Eingeweihten durch ihren Busen gleiten lassen, den die Frauen an den nächtlichen Orgien sich um den Leib winden. Als Genius wird endlich jede Schlange gedacht, so daß die Begriffe des zeugenden Genius und der zeugenden Schlange sich vollkommen decken. — Mit dem Erscheinen der männlichen Kraft beginnt die Bewegung des Lebens. Mit der Einwirkung des Phallus auf den mütterlichen Stoff nimmt der Strom der Schöpfung seinen Anfang. War früher Alles in Ruhe, so hebt jetzt jener Kreislauf an, in dem jeder Fortschritt eine Rückkehr zum Ausgangspunkte wird. Aus den geöffneten carceres stürmt das Zweigespann hervor, um mit unerreichbarer Schnelligkeit die ihm angewiesene Bahn immer von Neuem zu durchlaufen. Diese Bewegung bringt des geoffenbarten Phallus erste Zeu-

---

1) Ariston Chius und Hermæus bei Plutarch Is. et Os. 37. *δηλοῦντος τὸ ἀνδρεῖον τοῦ ὀνόματος.*

2) Gerhard, Tafel 147.

3) Festus v. *Genium* appellabant Deum, qui vim obtineret rerum omnium gerendarum. (gignendarum?) Aufustius: Genius, inquit, est Deorum filius et parens hominum, ex quo homines gignuntur. Et propterea Genius meus nominatur, quia me genuit. August. C. D. 7, 13. Nigidius bei Arnob. 3, 34. Festus. v. Tages, Genii filius, nepos Iovis. Plin. 36 in fine.

gungsthat hervor. Stille und Ruhe herrscht in dem Ei; aber wenn, durch Werdelust getrieben, der männliche Gott die Schaale durchbricht, und als Enorches sein Werk beginnt, so wird alles Bewegung, alles ruhelose Eile, alles Triebkraft, alles ein nie endender Kreislauf. Das männlich zeugende Prinzip erscheint also selbst als der Vertreter und Träger der Bewegung in der sichtbaren Erdschöpfung. Wie es durch die erste That dazu den Anstoß giebt, so erneuert es sie ohn Unterlaß durch stete Wiederholung derselben. Das thatkräftige Naturprinzip erscheint zugleich als das bewegende. Es ist nothwendig mit dem Gesetz der Schnelligkeit verbunden, daher geflügelt, wie Eros, wie der Phallus selbst,[1] wie Pegasus, das Pferd der tellurischen Gewässer, wie Heracles-Chronos, wie Mercur, durch Behendigkeit des Laufs ausgezeichnet, wie das Wasser,[2] wie Achileus δρόμοι,[3] wie Scythius-Scyphius, das erste Pferd, das die Erde aus ihrem Schooße geboren.[4] Stürmend bricht es aus dem Mutterleibe hervor, den ersten Augenblick seines Daseins durch Unruhe und hastige Eile bezeichnend, wie die Quelle, die mit eingeborner Beweglichkeit hervorquillt, und die Ruhelosigkeit selbst als ihr höchstes Gesetz anerkennt. Stare loco nequit, micat auribus et tremit artus Ingentemque vomens volvit sub naribus ignem. So tritt die männliche Potenz zu der weiblichen, die Schlange zu dem Ei in einen neuen Gegensatz. Geflügelt ist der Phallus, ruhend das Weib, Prinzip der Bewegung der Mann, Prinzip der Ruhe das Weib; des ewigen Wechsels Ursache die Kraft, ewiger Ruhe Bild das Weib, weßhalb die Erdmütter meist sitzend dargestellt werden. Darum ist des Weibes Wesen der Ruhe des Todes so nahe verwandt, während die Leichenspiele sich stets an den Kult eines männlichen Heros anschließen. Denn die Bewegung, welche durch den Tod befördert wird, geht von der Thätigkeit des Mannes aus, während die Ruhe des Grabes dem weiblichen Prinzip verwandt ist. Wir können jetzt die Verbindung der Schlange mit dem Ei auch als Vereinigung der beiden, des ruhenden und des bewegenden Prinzips der Dinge, auffassen. Auf dem Altar ruht unbeweglich das Ei. Der Hahn-

---

1) Abbildungen bei O. Jahn in den Leipziger Berichten, S. 77. 78. Wieseler, Denkmäler, Taf. 73. Nr. 936.

2) Die schöne Schilderung bei Ovid. Met. 15, 179—185.

3) Herod. 4, 55. 76. mit Bährs weitern Nachweisungen.

4) Serv. Georg. 1, 12; 3, 122. Die Identität von equus und aqua habe ich schon bemerkt. Ich vermuthe, daß ein ähnlicher Zusammenhang Mara, Marca (palus bei Aelian H. A. 6, 32) mit dem Worte marca, wovon Trimacrisia bei Pausan. 10, 19, 6 und Mähre, verbindet. Marca heißt gallisch Pferd. Ueber Mara haben wir oben aus Anlaß der Camarina palus gesprochen. — Wie Epus, so ist auch Epirus, Apirus (mala Apirotica) von Equus herzuleiten. Es heißt Festland.

drache dagegen zeigt durch die Windungen seines Körpers, daß Bewegung ihn durchdringt. Jener ist das ἕδος ἀσφαλὲς αἰεί, das ἀκίνητον oder sanctum, das Niemand von der Stelle bewegen darf, das die Erde selbst festhält, wie den unverrückbaren terminus, die ihm gleichgestellte Grabsäule, die meta und die Mauern, die gleich dem Baume im Mutterschooße der Erde wurzeln, gleich ihnen aus dem Schlummer, in dem sie lagen, ins sichtbare Dasein hervorgetreten sind. Der Drache dagegen ist die zur Entwicklung des Lebens gelangte sichtbare Schöpfung. Er kann selbst als das in Bewegung gesetzte Ei betrachtet werden. In dieser Bedeutung aber muß er stets in der Zweizahl gedacht werden, wie ihn das erste der Pompeianischen Bilder darstellt, wie er in der Zweizahl der Fortuna und Nemesis zu Antium und Smyrna sich wiederholt, und in der Zweizahl der Genien hervortritt.[1]) Denn die Bewegung ist das Resultat zweier mit gleicher Gewalt gegen einander sich wälzenden Ströme. Damit sie stets mit gleicher Schnelligkeit fortdaure, muß die zerstörende Kraft so gut ihr Werk verrichten, als die lebenzeugende. Zwei Pferde also reißen mit vereinter Gewalt den Wagen fort. Zwei Brüder lenken das Gespann, wie Actors Söhne, die eientsprungenen Molioniden:

„Beid' jetzt fuhren gepaart: der hielt und lenkte die Zügel,
„Lenkte die Zügel mit Macht, und der andere trieb mit der Geißel." [2])

Soll das, was das Ei in sich birgt, zu vollkommener äußerer Darstellung gelangen, so müssen zwei Schlangen in entgegengesetzter Richtung der Bewegung es umgeben. Wie die beiden Molioniden, die gewaltigen Sieger im Wettfahren, wie die beiden Dioscuren, deren Schnelligkeit Niemand übertrifft, so treten auch zwei Drachen schnell gleitend dem Ei entgegen, dem sie selbst entsprungen sind, und in welchem sie den ruhenden Urgrund jener Schöpfung erkennen, die sie durch ihren vereinten, aber entgegengesetzten Anlauf in steter Bewegung und Frische erhalten.[3]) So gelangt in dem Drachenpaar das Ei selbst zu seiner äußern Entfaltung. Beide gehören ganz der Region des stofflichen, ewig verfallenden Lebens. Aber das Ei zeigt uns diese in dem unerschlossenen Fötalzustand, das Drachenpaar in der Bewegung des ans Licht getretenen Lebens. Jenes ist der

---

[1]) Micali, storia 2, p. 115—118. Die zwei Drachen der Erechthiden bei Eurip. Jon. 1430 f.

[2]) Daher die Geißel Insigne der Herrschaft, wie sie auf so vielen asiatischen Denkmälern erscheint, und wie sie auch am Triumphalwagen des römischen Dictator befestigt war. In dieser Bedeutung geht sie auf die Muttergottheiten über, wie sie denn Isis auf unzähligen Monumenten führt. Hier wird die Göttin selbst als Mutter der in stetem schnellen Lauf begriffenen Schöpfung, also in die Bewegung des Werdens und Vergehns eingetreten, dargestellt.

[3]) Man vergleiche dazu die von zwei Schlangen umwundene Isis bei Passeri Isis Goriana, in den gemmæ astriferæ 3, 90 f., womit die zwei der Ceres übereinstimmen.

ruhende Urgrund, dieses die fortgesetzte Entwicklung aller tellurischen Schöpfung; jenes der Stoff, dieses die bewegende Kraft in ihrem doppelten Pole. Die Drachen bringen zur äußern Darstellung, was das Ei in sich verschließt. Sie entwickeln aus ihm immer neues Leben, rufen aus ihm immer frischen Seegen hervor. Sie sind eben dadurch die Geber alles Reichthums, aller nährenden Frucht, alles leiblichen Wohlergehens. Seine stoffliche Grundlage hat das Gedeihn in dem Ei, hervorgerufen und zu stets neuer Entwicklung gebracht wird es durch die Schlangen. Wir sehen jetzt ganz deutlich, wie sich die cerealische Beziehung der obern Hälfte unserer beiden Pompeianischen Bilder in dem untern Streifen, seinen Eiern und Schlangen fortsetzt. Wird oben das Opfer dargebracht, das von Fortuna den Seegen der Erde, des Ehebettes, und jegliches Gedeihn des Hauses an Gut und Körper erflehen soll: so sehen wir unten in dem Ei und dem Drachen die Naturpotenzen, durch deren Kraft alles Lebens Keim gelegt, und stets erneuert wird, dargestellt. Aus der Verbindung beider Bilder geht die Idee des häuslichen Wohlergehns und der über alle Theile des Familienlebens verbreiteten salus mit doppelter Stärke hervor. Darum ist es auch bezeichnend, daß wenigstens das eine jener Bilder, nämlich das der casa del Labirinto, über dem Hausaltare angebracht war. Hier am häuslichen Heerde, im Mittelpunkt der Wohnung, hat Fortuna ihren Sitz. Hier erscheint sie als interna[1]), als schützende Mutter des ganzen Hauses, das ihrem Wohlwollen Alles zu danken hat, die vollen Scheunen, den Kinderseegen, das leibliche Gedeihn, Schutz gegen Feinde, kurz Alles, was wir als irdische Wohlfahrt zu bezeichnen pflegen. Hat sie hierin die Bedeutung einer Schirmherrin im umfassendsten Sinn, so gewinnt auch der Drache die Natur eines schützenden Genius, dessen Wachsamkeit das Wohl der Stätte, in welcher er seine Wohnung genommen hat, anvertraut ist. Er theilt mit der großen Mutter die Bedeutung eines numen tutelare, dessen Wachsamkeit das Ei als Symbol der Fülle und des Reichthums, übergeben ist. Er erscheint auch hier als Vertreter des aktiven, thatkräftigen Prinzips, dem die Weiblichkeit, sei es in Gestalt Fortuna's, sei es in Gestalt des Ei's, als das ruhende, der Hegung, der Pflege und des Schutzes bedürftige, Prinzip entgegentritt. Durch seine Beweglichkeit selbst eignet sich der Drache zur Vertheidigung des ihm geweihten Ortes. Den Einheimischen freundlich gesinnt, zeigt er sich nach Aristoteles den Fremdlingen furchtbar. Er trägt, wohin jene ihm folgen, Furcht und Entsetzen, und bringt als Feldzeichen vorangetragen, Verderben unter die Feinde.[2]) Er begründet also auch äußere Macht,

---

[1]) Stobæus, Ecl. Phys. 1, 10. p. 15.

[2]) Siehe die reichen Sammlungen über Schlangenkult bei Spanheim, de usu 1, 211 f. Vossius, theolog. gent. 9, 29.

wie er den heimischen Herd schützend umkreist. Aber alle Früchte seiner Thätigkeit bringt er zum Hausaltar, wie Mercur den Beutel des errungenen Goldes Fortunen in den Schooß legt.[1]) Das Verhältniß der beiden Potenzen ist stets dasselbe. Aus dem Urstoffe ruft des Mannes Kraft allen Seegen hervor; ihm legt er das Eingesammelte wieder zu Füßen. Hat Fortuna am Heerde ihren unverrückbaren Sitz, so ist des Mannes Aufgabe Thätigkeit und Bewegung ohne Ruhe und Rast, heute Vertheidigung, morgen Angriff. Durch diese Eigenschaft wird der Drache zum Inhaber der Macht. Die Quelle des Königthums und aller Herrschaft liegt in der stofflichen Ur-Mutter, aber die Krone trägt der Mann. Wir finden die Schlange als Symbol der Herrschaft. So führt sie der ägyptische König,[2]) und dieser Bedeutung verdankt der Hahndrache seinen Namen βασίλισκος.[3]) Man könnte fragen, warum denn die Krone nicht auf der Ur-Mutter Haupt ruhe, da doch sie an der Spitze aller stofflichen Schöpfung, das männliche Prinzip zu ihr in dem untergeordneten Sohnsverhältniß steht? Die Antwort kann nach dem Obigen nicht zweifelhaft sein. Die sichtbare Schöpfung, auf welche sich alle irdische Herrschaft allein erstrecken kann, ist das Werk der ans Licht getretenen männlichen Kraft, vor deren Erscheinen noch gar kein Geschöpf, sondern nur erst das die Samen aller Dinge in sich bergende stoffliche Ur-Ei vorhanden ist. Wie also mit der Thätigkeit des Mannes das Leben auf Erden anhebt, durch sie zuerst das zu Beherrschende in die Existenz gerufen wird, so kann auch er allein die Herrschaft führen. Diese gehört dem Sohne, nicht der Mutter, dem Schlangenpaare, nicht dem Ei. Also reißt Horus mit Recht das Diadem der Mutter Isis vom Haupte, um es sich, dem rüstigen Herrn der gezeugten Schöpfung, aufzusetzen.[4]) Also giebt auch Aphrodite die Herrschaft an den Mann. So sehen wir sie auf einem von Texier veröffentlichten Basrelief von Basili-Kaia den König mit den Insignien der Macht investirend; so erhebt Tydo ihren Liebling Gyges auf den Thron; als Fortuna brevis ist sie in einer Nacht zweier Könige Gemahlin gewesen. So wird Krösus ἐν ἑορτῇ Ἀφροδίτης geboren, Fortuna-Tanaquil erhebt in ganz Lydischer Vorstellungsweise nacheinander Tarquin und Servius auf den Thron. Die Aphroditischen Tauben wurden aus gleichem

---

1) Wieseler, Denkmäler, Taf. 3. F. 329, 330.

2) Aelian, H. A. 6, 38. Diodor 1, 62. Besonders Inscriptio Rosettana linea 43. und dazu Drumann, Untersuchungen über die Inschrift von Rosette, Königsberg 1823, p. 231—235.

3) Aelian 2, 7. 5; 3, 31.

4) Plut. Is. et Os. c. 19. Welche Folge diese Stellung des männlichen und weiblichen Prinzips auf das Erbrecht in den Königsfamilien Aegyptens ausübte, habe ich im Mutterrecht besprochen.

Grunde als regium augurium von den Alten betrachtet.[1]) Quelle der Macht ist die weibliche Urmutter, wie aus ihrer Stofflichkeit auch alle tellurische Zeugung hervorgeht. Aber die Herrschaft führt nicht sie selbst, sondern der Mann, dessen Kraft in dem Stoff das Leben erweckt, und der durch seine That das zu Beherrschende ins Dasein ruft. Wir finden diesen Gedanken wieder in dem Mythus von Tarutius und Larentia.[2]) Tarutius ist reich, ein wahrer Plutos, Larentia arm, die stoffliche Penia, in der erst der Mann der Schöpfung Keim erweckt. Aber Tarutius legt Alles in Larentia's Schooß, wie Hermes den gefüllten Beutel in den Fortuna's. Sie hinwieder setzt das römische Volk zum Erben ein. Die gleiche Idee liegt in dem Güterrecht der Gynaikokratischen Völker. Der Mann erwirbt. Aber Alles wird dem Weibe gegeben und ausschließlich auf die Töchter vererbt, so daß auch die Alimentationspflicht bei den Aegyptern ausschließlich auf diesen, nicht auf den Söhnen ruht. Dennoch, ja kraft desselben Prinzips, herrscht der Mann mit dem Scepter der Macht, nicht die Frau. Ihm steht das Recht zu über Leben und Tod, wie er durch seine Wirkung auf den Stoff, und nicht die empfangende Frau, die Bewegung von Leben und Tod in die Welt eingeführt hat. Darum haben wir auch keine Andeutung, daß das Ei je Symbol der Herrschaft geworden wäre. Zeichen der Gewalt ist die Schlange, Zeichen der stofflichen Fülle das Ei. So wird auch in jenem Traume bei Chrysipp aus dem Ei Reichthum und verborgener Schatz geweissagt, nicht Macht und Herrschaft, und diese verspricht Scribonius der Julia Augusta erst, als ein pullus insigniter cristatus ans Licht trat. So trinkt der Perserkönig aus vergoldetem Eibecher das zeugende, heilbringende Wasser, aber als Symbol der Herrschaft führt es kein König, kein Machthaber auf Erden. Das Verhältniß von Ei und Schlange ist immer dasselbe: dort das Weib, hier der Mann; dort der stoffliche Urgrund, hier das entwickelte Leben; dort der Begriff materieller Fülle, hier der der Thatkraft und Herrschaft; dort jener der Ruhe und des Bewahrens, hier des Erwerbens, Ringens, Vermehrens, des Kämpfens in Angriff und Vertheidigung; dort Fortuna am Heerde, hier der Schlangengenius, ganz dem Leben hingegeben, es zeugend, erhaltend, beherrschend. Darauf gründet sich die Duplicität des Königthums, wie sie zu Rom in Romulus und Remus,[3]) dann wieder im Consulate und im Duumvirate so mancher Magistraturen sich offenbart, und wie sie zu Sparta hervortritt. Wäre das weibliche Naturprinzip Vorbild der Herrschaft, so könnte diese nur auf Einem

---

[1]) Serv. Aen. 1, 397; 6, 190. Damit hängt wohl die Nachricht bei Horapollo Hierogl. 1, 57 zusammen.

[2]) Plut. Qu. Rom. 32. Macrob. Sat. 1, 10.

[3]) Serv. Aen. 6, 780 zu den Worten: Viden' ut geminæ stant vertice cristæ.

Haupte ruhen. Denn der Urstoff ist an sich nothwendig einheitlich, zwiefach ist erst das aus ihm hervorgegangene Leben, das eine zwiefache männliche Kraft, die des Werdens und die des Vergehens, in Bewegung erhält und ewig wieder verjüngt. [1]) In Romulus und Remus tritt diese Natur der Duplicität besonders deutlich hervor. Denn daß Remus die finstere Seite des Lebens, Romulus die Lichthälfte der Kraft darstellt, ergibt sich aus allen Zügen ihres Mythus. Rhea's Zwillingspaar ist dem der Molioniden und Dioscuren vergleichbar, und der hetärische Sumpf als Mutter könnte, ohne der Idee der alten Auffassung im mindesten zu nahe zu treten, ganz füglich als Ei gedacht werden. Es läßt sich aber auch mit den beiden Laren und Mania der Larenmutter, ebenso mit den Genial-Drachen und dem Mutter-Ei zusammenstellen. Die Grundidee aller dieser mythologischen Gestaltungen ist dieselbe: als stoffliches Urprinzip und einheitlich steht das Weib da, das entwickelte Leben dagegen ist das Resultat einer doppelten Manneskraft, die zeugend und erhaltend, und darum auch beherrschend auftritt. Nur in der Verbindung zweier Machthaber liegt die Garantie des Heils. Darum ist das Wegsterben des Einen ein besonderes Unheil, und für die Censoren Auflösung der Herrschaft Beider. Darum sind sie iisdem auspiciis zu erwählen, und durch ein Collegenverhältniß verbunden, in welchem Jeder das ganze Recht in sich trägt, und wie bei den partes pro indiviso die Beschränkung jedes Einzelnen nur concursu eintritt. [2]) Die Duplicität der männlichen Kraft geht ebenso auf das insigne imperii über. Es ist das Doppelbeil, die Albanæ secures, [3]) asiatischen Ursprungs, wie wir es in den Händen des Labrandischen Zeus, in denen der Lydischen Herrscher, [4]) und namentlich, von sehr bezeichnenden Mythen umgeben, auf Tenedos finden. [5]) Auch die bipennis zeigt die Duplicität der Kraft, die Macht über Leben und Tod. Sie entspricht dem Doppeldrachen, der alles sterbliche Leben beherrscht, und wie bei diesem die Herrschaftsbedeutung auf der physischen Zeugungsbedeutung ruht, so auch bei jener. Be-

---

1) Sehr bezeichnend ist die persische Lehre bei Plut. de Is. et Os. 47, wonach von den in das Ei verschloßnen 24 guten und 24 bösen Göttern, die letztern zuerst die Schaale durchbohren. Das heißt: mit dem Durchbohren des Eis beginnt der Kreislauf des Lebens, in welchem der Tod herrscht. Der Beginn der Zeugung ist also eine That des bösen Prinzips. Aehnlich ist der Gedanke jenes Mythus, in welchem Kronos der Hera zwei Eier giebt, die er mit seinem Saamen bestrichen, und aus welchen nun in dem Cilicischen Arimaia, wo sie in die Erde gelegt werden, Typhon hervorgeht. Eustath. zu Il. 2, 782. Ed. Lips. 1, p. 280.

2) Bachofen, Grundlagen des römischen Staatsrechts, in der römischen Geschichte 1, 2, S. 209 enthält hierüber Genaueres.

3) Horat. Carm. secul. 53.

4) Plut. Qu. gr. 45.

5) Suidas, τενέδιος ἄνθρωπος und ξυνήγορος.

weis die Reiserbündel, die es umgeben, wie Hera's karisches Bild, ebenso zuweilen Isis [1]) mit Weidenzweigen, dem Ausdruck des gezeugten Lebens, umwunden wird. [2]) Daran schließen sich so viele andere Insignia imperii, die, wie der Szepter der Atriden und der thebanische Speer, [3]) die physische und die politische Bedeutung vereinigen, und die erstere als Grundlage der letztern darstellen.

13.

Der Gegensatz des Eis und der Schlangen, des weiblich-stofflichen Urprinzips und der männlichen Kraft der Bewegung, kehrt wieder in zwei Bezeichnungen, die in dem alten Sacralrechte eine große Rolle spielen, in dem Begriff des Sanctum und Sacrum. Jenes hat seine Wurzel in einer Eigenschaft des tellurischen Stoffes, dieses entspricht dem Lichtreiche. Das Sanctum steht unter dem Schutze der chthonischen Mächte, das Sacrum ist den obern Göttern geweiht: [4]) ein Unterschied, der sich in ἱερόν und ὅσιον wiederholt. [5]) Unter den res sanctæ werden besonders die Mauern hervorgehoben. [6]) An diesem Beispiel

---

1) Bild bei Passeri, Isis Goriana, gemmæ astriferæ 3, 111.

2) Fr. hist. græc. 3, 103, 1. ed Müller.

3) Plut. de genio Socrat. vers. fin. Pausan. 9, 40, 6 verglichen mit Plut. im Theseus 22, wo berichtet wird, an den Oschophorien werde nicht der Herold, sondern sein Szepter bekränzt.

4) Gaius 2, 4. Sacræ (res) sunt, quæ Diis superis consecratæ sunt. Festus. Sacer mons appellatur, — — quod eum plebes — — discedentes Jovi consecraverunt. In allgemeinerm Sinn heißt sacrum Alles den Göttern zum Eigenthum Hingegebene, wobei es dann auf die Natur der Gottheit nicht weiter ankömmt. So sagt Trebatius libro 1 de religionibus bei Macrob. Sat. 3, 3: Sacrum est, quicquid est quod Deorum habetur. Die Idee des Eigenthums ist dem Sanctum vollkommen fremd. Was die Sanctitas begründet, ist die Verbindung einer Sache mit dem Mutterschooß der Erde. Die Sacral-Eigenschaft ruht auf einer Rechtshandlung der Menschen, die Sanctität auf einer der Sache von Hause aus zukommenden Eigenschaft.

5) Plut. Is. et Os. 61 ist darüber vollkommen bestimmt.

6) Gaius 2, 8: Sanctæ quoque res, velut muri et portæ, quodammodo divini juris sunt. Plut. qu. rom. 27. Διὰ τί πᾶν τεῖχος ἀβέβηλον καὶ ἱερὸν νομίζουσι, τὰς δὲ πύλας οὐ νομίζουσιν; hier werden die Thore von den Mauern unterschieden. Die Ausführung der Plutarch'schen Frage zeigt, daß ein solcher Unterschied allerdings vorhanden ist, daß er aber die Qualität der Sanctitas selbst nicht beschlägt. Uebrigens geben die Alten den wahren Inhalt des Sanctum und die Natur desselben nirgends bestimmt an. Das quodammodo divini juris des Gaius ist sehr unbestimmt. Nicht besser folgende Definition des Trebatius libro religionum bei Macrob. 3, 3: Sanctum est interdum idem quod sacrum idemque quod religiosum; interdum aliud, hoc est, nec sacrum nec religiosum. — Gallus Aelius bei Festus, p. 278 Müll. Inter sacrum autem, et sanctum, et religiosum differentias bellissime refert: sacrum ædificium, consecratum Deo; sanctum murum, qui sit circum oppidum: religiosum sepul-

läßt sich die Grundidee der Sanctitas am klarsten erkennen. Platos Gesetze gebrauchen von Sparta den Ausdruck, der Gesetzgeber, der die Stadt mit Mauern zu umziehen verbot, habe wohl daran gethan, dieselben in der Erde schlafen zu lassen.[1]) Longin tadelt diese Vergleichung als allzu kühn und geschmacklos, die Mauern schliefen ja nicht, und wachten auch nicht. Aber der lateinische Ausdruck excitare muros ruht auf derselben Grundanschauung, und beweist, daß Plato's Darstellung, und sollte er sie auch einem Dichter entlehnt haben, einer hergebrachten Auffassung sich anschloß. Diese erblickte offenbar in den aus der Erde Tiefen emporsteigenden Mauern eine aus dem Mutterleibe hervorgehende Geburt, die in den finstern Gründen so lange schlief, bis sie die Einwirkung der männlichen Kraft aus dem Schlummer aufweckte, und ans Licht hervorzog. Denn auch die geschlechtliche That des Mannes heißt ἐγείρειν, welches dem excitare völlig entspricht. Also sind die Mauern wie die Bäume eine Geburt der Mutter Erde, und durch die Fundamente, wie die Bäume durch die Wurzeln, mit dem Mutterleibe auch nach der Geburt in fortdauernder fester Verbindung. In der Mauer wie in dem Baume tritt die männliche Potenz ans Tageslicht. Der Phallus, der bisher unsichtbar in der Erde Tiefen den Stoff begattete, kommt jetzt zuerst in dem erscheinenden Produkte zur sichtbaren Darstellung. Darum wird der Baum zum Baume des Lebens, wie schon in der mosaischen Darstellung und wie man, von demselben Gedanken ausgehend, nach Philostrats Bericht, in Lydien den Glauben hatte, die Bäume seien älter als die Erde, die sie trägt; darum die Mauer zum männlichen murus, den die Alten gar oft mit dem Bilde des Phallus bekleideten, nicht nur, woran man später allerdings hauptsächlich denken mochte, um ihn durch den fascinus vor feindlichen Angriffen und Einflüssen zu schützen, sondern weil er der Mauer selbst seine Entstehung gegeben, wie der phallische Poseidon Genesios mit Apollo vereint tief in der Erde zu Troia's Mauern den Grund legte.[2]) Dieselbe Anschauung liegt noch in einer

---

erum, ubi mortuus sepultus aut humatus sit, satis constare ait. Vergl. Fr. 1. pr. D. de div. rer. (1, 8.) §. 10. J. de div. rer. (2, 1.) Ideo autem muros sanctos dicimus, quia pœna capitis constituta est in eos, qui aliquid in muros deliquerint. Bei so verschiedenen und so ganz äußerlichen Angaben über die Bedeutung von sanctum ist es nöthig, den darin liegenden Religionsbegriff selbstständig zu erforschen, was im Text versucht werden.

[1]) Plato. legg. 6, p. 778 *Περὶ δὲ τειχῶν, ὦ Μέγιλλε, ἔγωγ' ἂν τῇ Σπάρτῃ ξυμφεροίμην τὸ καθεύδειν ἐᾶν ἐν τῇ γῇ κατακείμενα τὰ τείχη καὶ μὴ ἐπανιστάναι.* Dazu Aristot. Pol. 7, 11, 5. — Der Ausspruch Longins findet sich in der Schrift vom Erhabenen c. 4.

[2]) Ueber den Phallus an Stadtmauern schreibt Orioli, dei sepolcrali edifizi dell' Etruria media, Tipografia Fiesolana 1826. p. 19. n. 2. L'uso del fallo sulle mura s'incontra presso molti popoli. L'hanno le mura di Todi. L'ho trovato sopra un avanzo di grandissimo muro presso Cesi nell' Umbria, ed uno se ne vede accennato da solchi poco

andern Darstellung der Alten. Zum Schalle der Erztrompete werden die Mauern eroberter Städte zerstört. Was von Jericho gemeldet wird, kehrt bei den Römern wieder. Denn unter dem Schmettern der tuba wurden Alba's Mauern zusammengerissen, und unter Beobachtung desselben Sacralgebrauches rieß Mummius der eroberten Corinthos Mauern ein.[1]) Nun läßt diese Zerstörungsweise mit Sicherheit auf die Anschauungen zurückschließen, welche über den Mauerbau herrschend sein mußten. Daß Entstehen und Vergehn in vollkommener Uebereinstimmung stehen müssen, ist ein Satz, den die alte Jurisprudenz in vielen Anwendungen durchführt, und auch in ganz allgemeiner Fassung ausspricht.[2]) Ein wenig bekanntes Beispiel gibt Josephus bell. Jud. 4, 10. Dem Schuldigen werden die Ketten nach erstandener Strafe abgenommen, dem Unschuldigen nach er-

---

profondi nella muraglia Fiesolana sotto la notissima apertura che serviva di chiavica, il quale io credo antico, perchè precisamente è disegnato come il fallo eretto che negli altri luoghi si osserva. Il più curioso è quello che resta sopra il muro di Spello. Nell' infima età gl'Ispellani vi scrisser sotto questo disticho ch'io copiai per cagione delle singolarità.

Orlandi hic Caroli Magni metire nepotis
Ingentes artus, cætera facta docent.

Weitere Angaben, Bachofen, die ältesten Völkerbewegungen, in der Röm. Geschichte 1, 1, 144. Ferner: Bulletino dell' Inst. Arch. 1834, p. 35. 1835, p. 127. Annali 1838, p. 158. — Ann. 1841, p. 19; 1835, p. 16. Ueber den am Amphitheater von Nimes, Annal. 1838, p. 96. In Gräbern: Ann. 1838, p. 200. Zu Chiusi Bull. 1843, p. 58. — Tera: Ann. 1841, p. 24. — Correse: Ann. 1834, p. 106. So mag es auf einer alten Maurertradition beruhen, wenn an dem Schlußsteine des St. Alban Schwibbogens zu Basel dieselbe Darstellung in mehrfacher Wiederholung zu sehen ist. — Ueber Poseidons Mauerbau: Serv. Aen. 2, 318. 610; Neptuno fundamenta sunt consecrata, cujus et moventur arbitrio. Apollod. 2, 5, 9. Heyne, p. 130. Phallisch gebildet erscheint Poseidon auf einer Bronze des Mannheimer Antiquariums mit der Inschrift *ΑΡΚΗ ΤΩΝ ΠΑΝΤΩΝ*, welches Bild ich in den Beilagen zu dem Mutterrecht mittheile. Apollo als urbium conditor Serv. zu Aen. 2, 319: arcis Phœbique sacerdos.

[1]) Serv. Aen. 2, 313: *Clamorque virum clangorque tubarum:* Illud sane sciendum est, quia morem tetigit expugnationis: plerumque enim ad tubam evertuntur civitates: sicut Albam Tullus Hostilius jussit everti. — Aen. 9, 503: At tuba terribilem sonitum procul ære canoro increpuit. Hemistychium Ennii: At tuba terribilem sonitum Taratantara dixit. Florus 1, 32. Orelli p. 51: tum ab incolis deserta civitas (Corinthos) direpta primum, deinde tuba præcinente deleta est. Derselbe Gebrauch bei der elatio mortuorum. Serv. Aen. 11, 192. *Clangorque tubarum:* Ante enim mortui ad tubam deducebantur.

[2]) Fr. 35. De div. reg. iur. ant. (50, 17.) Nihil tam naturale est, quam eo genere quidque dissolvere, quo colligatum est; ideo verborum obligatio verbis tollitur, nudi consensus obligatio contrario consensu dissolvitur. Fr. 8 de acceptil. (46, 4.) Daher Servius Aen. 11, 93: antiqui nostri omnia contraria in funere faciebant. — — nam lugentium mos est prioris habitus immutatio.

kannter Unschuld mit der Feile durchgesägt.[1] Was die Gewalt geknüpft, löst entgegengesetzte Gewalt. Was die tuba zerstört, hat auch die tuba gebaut. Wie dieß aufzufassen, lehrt der Mythus von Thebens Mauern, welche, durch Amphions Leiertöne angeregt, selbstthätig sich aufbauen.[2] Die Erztrompete aber steht zu der phallischen Zeugung in nächster Beziehung. Sie ruft den Stier Dionysos aus den zeugenden Meereswogen hervor,[3] sie bringt auch Achilles aus dem Scyrischen Weiberversteck, wo seine Männlichkeit unter weiblichem Kleide verborgen und unbekannt ruhte, bis sie, wie der Sohn aus dem Mutterleibe, ans Licht hervortrat.[4] Der platonische und der römische Ausdruck erhalten nur dann ihre volle Bedeutung, wenn wir uns die excitatio durch Trompetenschall herbeigeführt denken. Durch Geräusch wird der Schlafende geweckt, durch das gewaltige taratantara der tuba die Mauer aus ihrem unterirdischen Schlummer zum Aufstehn gebracht. Es zeigt sich also auch hier wieder die Vorstellung von einer zeugenden Mannesthat, welcher der murus gleich dem Baume seine Entstehung verdankt. Er ist die Schöpfung des tellurischen Phallus, der in ihm, wie in einer männlichen Geburt zur sichtbaren Existenz gelangt. Seinen stofflichen Urgrund hat er aus der Erde, weßhalb die Mauerkrone der großen Naturmütter Haupt ziert, seine Entstehung aus der männlichen Kraft. Er steht daher auch zu diesen beiden Potenzen in einem geheiligten Verhältniß: zu dem weiblich-stofflichen Prinzip in dem des Sanctum, zu dem männlichen der Kraft in

---

1) Josephus erzählt seine eigene Geschichte: „Titus, der neben seinem Vater stand, sagte: „Vater, es ist billig, daß Josephus nicht nur von Ketten, sondern auch von Schmach befreit werde; es wird sein, als wäre er nie gefesselt gewesen, wenn wir seine Bande nicht bloß lösen, sondern zerhauen.“ Dieses geschieht bei Solchen, die mit Unrecht in Ketten gelegt wurden. Der Kaiser gab seinen Beifall. Es trat nun Einer hinzu, und zerhieb die Fesseln mit dem Beile. So wurde Josephus für seine Weissagung belohnt, und durfte hoffen, daß er auch in Zukunft Glauben finden würde.“ — Diese Symbolik ruft mir die Erzählung Strabo's 6, 273 von Selurus, dem Sohne des Aetna, in Erinnerung. Denn da dieser Anführer einer sicilischen Räuberschaar gefangen nach Rom geführt wurde, errichtete man ein dem Aetna ähnliches Gerüste, stellte den Verurtheilten darauf, ließ es dann plötzlich sich öffnen, und so den Verbrecher den wilden Thieren anheimfallen, welche im Innern des Baues verborgen waren.

2) Paus. 9, 5. 4: *Τεῖχος ἐξειργάζετο πρὸς τὴν λύραν.* Pherecydes in Schol. ad Hom. Il. 5, 302: *λύρα, δι' ἧς κατέθελγε καὶ τοὺς λίθους, ὥστε καὶ πρὸς τὴν τειχοδομίαν αὐτομάτως ἐπέρχεσθαι.* Vergl. R. Rochelle, mémoire sur Hercule p. 69. 70.

3) Plut. Is et Os. 35: *ἀνακαλοῦνται δ' αὐτὸν ὑπὸ σαλπίγγων ἐξ ὕδατος. — — τὰς δὲ σάλπιγγας ἐν θύρσοις ἀποκρύπτουσιν, ὡς Σωκράτης ἐν τοῖς περὶ Ὁσίων εἴρηκεν.*

4) Apollod. 3, 13, 8: *Ὀδυσσεὺς δὲ μηνυθέντα παρὰ Λυκομήδους ζητῶν Ἀχιλλέα σάλπιγγι χρησάμενος, εὗρε.* Stat. Achill. 2, 201. Cum grande tuba Agyrtes, sic jussus insonuit. Dieß wird auf den zahlreichen, diesen Gegenstand darstellenden Sarkophagen hervorgehoben. R. Rochette, mon inéd. p. 70. 71. Aus dem bacchischen Lydien stammt die Tyrrhenische tuba, Müller, Etrusker 2, 206—210.

dem des Sacrum. Mit dem Mutterleibe der Erde in fester Verbindung, ist er unverrückbar, und dieses ἀκίνητον bildet die eigentliche Grundbedeutung von sanctum. [1]) Ueber der Erde hervorragend ist er die ans Licht getretene Phallusgeburt, und nun den Göttern des Lichts geweiht, in diesem Verhältniß sacer. Sacrum heißt alles den obern Göttern Geweihte. Es bezieht sich also ebenso auf die Lichtnatur der Männlichkeit, wie das Sanctum auf das Verhältniß zu der Erde. Als sancta res ist die Mauer unlösbar von dem Stoffe, mit dem sie fest verbunden dasteht, als sacra dem Schutz der höhern Lichtkraft, in deren Reich sie hineingeboren wurde, anheimgegeben. Ruht in jener Eigenschaft das ἀκίνητον, so trägt diese die Sicherheit göttlichen Schutzes in sich. In jener hat die Mauer die Eigenschaft der Erde selbst, die unbewegliche Ruhe und die eingeborene Göttlichkeit, in dieser wird sie wie durch den Phallus, so durch die Schlangen gegen jeden feindseligen Angriff geschützt und vertheidigt. Persius Sat. 1, 112 giebt ein Beispiel. Hic, inquis, veto quisquam faxit oletum? Pinge duos angues; pueri, sacer est locus, extra meiite! discedo. Keiner soll an der Mauer seine Nothdurft verrichten. Dagegen schützt das Schlangenbild. Durch dieses macht man den Ort zum sacer; er ist jetzt den Lichtgöttern geweiht und unter ihrem Schutze; ihnen hingegeben, wird er von ihnen vertheidigt. So steht auf dem Thore von Mycene die von den Sonnenlöwen gehaltene Sonnensäule, das Zeichen des höchsten Schirms durch die höchste Potenz der göttlichen Kraft. Die Himmlischen bewachen, was der Mensch ihnen zum Eigenthum überträgt. Die Sanctitas drückt nur eine Eigenschaft, wenn auch eine in den Religionsanschauungen des Tellurismus begründete aus; den Begriff des Schutzes und der Vertheidigung trägt sie nicht in sich. Dieser liegt in der Consecration und der daraus für die Gottheit entstehenden Pflicht des Schutzes. Als sancta res nehmen die Mauern Theil an der Heiligkeit des Erdstoffes, in dessen Reich sie ruhen; sie sind nicht sowohl divini iuris, als selbst Träger einer tiefern Stufe der göttlichen Kraft; als sacræ dagegen treten sie gegenständlich in das Recht der Lichtmächte, die nun ihre Vertheidigung übernehmen, ein. So steht das sacrum zu dem sanctum wie der hütende Drache zu dem Ei. Jener bezeichnet das sacrum und den Schutz, dessen es genießt; dieses den Gegenstand, der als res sancta die Göttlichkeit des tellurischen Stoffs selbst in sich trägt, aber eines

[1]) Cic. de legg. 2, 9: Deorum Manium jura sancta sunto. Phil. 9, 6: sanctitas sepulcri in ipso solo est, quod nulla vi moveri neque deleri potest, atque ut cetera extinguuntur, sic sepulcra fiunt sanctiora vetustate. Vergl. Elvers, Romanorum de reb. religios. doctrina. p. 23. Der Hymnus in Isim 4 nennt στάλαν ἀσάλευτον, σᾶμα τεᾶς μοναρχίας.

höhern Schutzes bedarf. Der wahre Begriff des sanctum als ἀκίνητον μὴ κινεῖν tritt in der Wichtigkeit der pomœrii prolatio,[1]) in der Heiligkeit des terminus, in dem Mythus von dem unentwegbaren Terminus des Capitols,[2]) in der Unverrückbarkeit der Grabsäulen und Meten, ebenso in der sanctio legis, der in dem letzten Capitel des Gesetzes enthaltenen Strafsatzung, die den Gedanken der Festigkeit und unabänderlichen Geltung mit sich führt, sowie in vielen Anwendungen, denen stets der Sinn unentwegbarer Standhaftigkeit, unerschütterlicher Festigkeit zu Grunde liegt, deutlich hervor.[3]) Wiederum findet der Begriff des sanctum auf die Heiligkeit des in der Erde verborgenen Schatzes seine Anwendung. Plato spricht von dem Glauben der Alten, die Hebung eines entdeckten Schatzes bringe Unseegen ins Ehebett. Wer also einen solchen Hort hebt, wird durch Unfruchtbarkeit der Frau gestraft. Wir sehen hier wieder das ἀκίνητον in seiner Verbindung mit dem weiblich-stofflichen Naturprinzip. Wer sich an diesem vergreift, ruft die Rache der Mutter Erde wider sich auf. Ihm versagt das Weib seine Fruchtbarkeit; ihm wird aus dem Ei kein Segen mehr erblühen. Nach seiner Weise hat Plato den alten Glauben zu einem Satze wahrhaft christlicher Erhabenheit vergeistigt. „Wenn du den Schatz liegen lässest, so wirst du an deiner Seele mehr gewinnen, als an deinem Gute, wenn du ihn hebst." Ganz materieller Natur ist die alte Volksauffassung, ganz ideal-geistig Plato's

---

1) Liv. 1, 44. Gell. 13, 14. Varr. L. L. 4, 32. Tacit. Ann. 12, 23. 24.

2) Ovid. F. 2, 639. Fest v. Terminus. Lactant. 1, 20. Liv. 1, 55. Serv. Aen. 9, 448: Capitoli immobile saxum. Liv. 5, 54.

3) Isidor. Or. 15, 4, 2. Sanctum, quod constat esse sancitum. Sancire autem est confirmare et irrogatione pœnæ ab injuria defendere, sic et leges sanctæ, et muri sancti esse dicuntur. — Macrob. Sat. 3, 3. Sancta ad vos anima atque istius inscia culpæ descendam. Non enim sacro aut religioso ejus anima tenebatur, quam sanctam, hoc est incorruptam, voluit ostendere, ut in illo quoque: Tuque o sanctissima conjux, felix morte tua. In quo castitatis honorem incorruptæ uxoris amplexus est, unde et *sanctæ leges*, quæ non debeant pœnæ sanctione corrumpi. Sanctæ leges sind also die, welche keine clausula de sanctione, d. h. keine Strafsatzung enthalten, deren Unverbrüchlichkeit in ihnen selbst ruht, wozu man den Anfang von Ulpians Fragmenten mit den Auslegern vergleichen muß. — Macrob. fährt über das sanctum also fort: Wenn Virgil das Feuer auf Julus Scheitel sancti ignes nenne, so sei das ungenau; denn das Feuer sei sacer, quia divinitus contigit. Hier sehen wir den Unterschied des Tellurischen und Himmlischen bestätigt. Festus p. 278 setzt das sanctum in das, ut violari sine pœna non possit, wobei die Idee der Unverbrüchlichkeit, Unverletzbarkeit wieder als der Hauptgedanke hervortritt. Darum erscheint Remus That bei Plut. Qu. rom. 37 als eine Beeinträchtigung des ἄβατον. Durch diese Entwicklung des Begriffs wird sanctum dem augustum sehr nahe gebracht, welches ebenfalls die Unverletzlichkeit des durch das augustum augurium Geweihten in sich schließt. Darüber Bachofen, Röm. Gesch. 1, 2, S. 220 f.

Auslegung.[1]) Das Beispiel wird um so belehrender, da wir aus Chrysipps Traumdeutung wissen, welche innere Verwandtschaft den Schatz mit dem Ei verbindet. Wir sind eben dadurch berechtigt, das sanctum zu dem stofflichen Urei, wie das sacrum zu den dem Licht verwandten Hahnendrachen in nähere Beziehung zu setzen, und in jenen Pompeianischen Bildern eine Hinweisung auf den durch das sanctum und sacrum doppelt geheiligten Charakter des den Hausaltar umgebenden Raumes zu erkennen.

14.

Diese Ausführung mag den Uebergang bilden zu einer andern, in welcher der Zusammenhang des stofflichen Ur-Eis mit den materiellen Gütern des Menschen in einer neuen sehr beachtenswerthen Gestalt hervortritt. Wie aus dem

---

[1]) Plato, Legg. 11 von Anfang an. Ich kann nicht widerstehen, diese Stelle hier ganz mitzutheilen. „Führen wir zuerst einen Schatz an, den Jemand für sich und seine Nachkommen, unter die ich nicht gehöre, sorgfältig aufgehoben hat. Fern sei es von mir, jemals die Götter zu bitten, daß sie mich einen solchen finden lassen, und fände ich ihn von ungefähr, ihn aufzuheben, oder auch mich an sogenannte Wahrsager zu wenden, die mir auf die oder jene Weise zu rathen wüßten, wie ich das der Erde anvertraute Gut erheben könnte. Denn die Vermehrung meines Reichthums, wenn ich einen solchen Schatz hübe, würde für mich bei weitem nicht so wichtig sein, als der Zuwachs an der Tugend meiner Seele, wenn ich ihn liegen lasse. Ich werde eine bessere Besitzung für mein edleres Theil erlangen, wenn ich die Gerechtigkeit in meiner Seele für einen höhern Besitz achte als den Reichthum. Jenes vielfach gültige Wort findet nämlich auch hier seine Anwendung, man solle nicht das Unentwegbare entwegen. Auch die Sage verdient allen Glauben, dergleichen Gut bringe Unseegen ins Ehebett. (*Πείϑεσϑαι δὲ χρὴ τοῖς περὶ τοῦτο λεγομένοις μύϑοις, ὡς εἰς παίδων γενεὰν οὐ ξύμφορα τὰ τοιαῦτα.*) Falls nun einer unbekümmert um Kinderseegen und ohne Achtung vor dem Gesetzgeber Etwas, das weder er selbst noch auch Einer seiner Voreltern in Verwahrung legte, ohne Erlaubniß dessen, der es hingelegt, wegnähme, und also das einfachste und schönste aller Gesetze verletzte, und zugleich die Verordnung eines gewiß ausgezeichneten Mannes, der uns die Regel gegeben: was du nicht gelegt hast, das sollst du nicht heben — ein solcher Verächter dieser beiden Gesetzgeber, der nicht eine Kleinigkeit nur, die er nicht selbst bei Seite gelegt hat, sondern vielleicht einen gewaltig großen Schatz entfrembete, wie soll der gestraft werden? Wie die Götter ihn strafen werden, das ist dem Gotte bekannt. — — Ein anderes Gesetz, das kleine sowohl als große Sachen betrifft, mag zunächst in der Folge auf dieses kommen, also lautend: Wenn Jemand Etwas von dem Seinigen mit oder ohne Willen irgendwo zurückgelassen hat, so soll, wer dazu kommt, es liegen lassen, und den Grundsatz befolgen, daß dergleichen Sachen von der Göttin der Straßen bewacht werden und ihr durch das Gesetz geweiht seien. (*φυλάττειν ἐνοδίαν δαίμονα τὰ τοιαῦτα ὑπὸ τοῦ νόμου τῇ ϑεῷ καϑιερωμένα.*) — Ueber jenes Solonische Gesetz *ἃ μὴ κατέϑου, μὴ ἀνέλῃ* siehe 8, p. 845. Diogen. Laërt. 1, 57. Bei Philostr. V. Apoll. 6, 39 wird der Erde geopfert, daß sie einen Schatz schenke. Sie erhörte die Bitte, und schenkte außer dem Gold auch noch reiche Oelernte. Ein Beispiel zu dem von Plato angeführten Volksglauben findet sich bei Herod. 7, 190.

weiblichen Naturprinzip alles stoffliche Leben und aller stoffliche Reichthum seinem materiellen Grunde nach hervorgeht, also knüpft sich an dasselbe auch die Idee und der Ursprung des Rechts. Das Recht ordnet die Verhältnisse des Güterlebens auf Erden. Es gehört ganz der Materie, bezieht sich ausschließlich auf den Stoff. Es ist also selbst ganz stofflicher Natur, und darum seinem innersten Wesen nach weiblich. In dieser Eigenschaft tritt es uns in der alten Mythenwelt entgegen. Gründerinnen und Trägerinnen des Rechts sind dieselben Naturmütter, welche auch die Güter, auf welche es sich bezieht, aus ihrem Schooße hervorgehen lassen. Die Idee der Mütterlichkeit erhält dadurch einen neuen Zusatz. Die den Sterblichen wohlgewogene Gesinnung liegt jetzt nicht mehr bloß darin, daß sie den Menschen alle gute Gabe sendet, und wie die Urmutter Anna Perenna das hungernde Volk selbst in den ärmsten Monaten des Jahres mit warmen Broten speist: sondern namentlich auch darin, daß sie mit wahrhaft mütterlicher Liebe allen ihren Kindern gleich zutheilt und jedem das Seine giebt. Aphrodite wird eben dadurch zur Nemesis, der gerecht Vertheilenden. Denn hierin liegt wie in Ἰσοδαίτης die Idee des gerechten νέμειν, die Idee des Gebens verbunden mit der des gleichen Vertheilens, mithin die Idee einer wahren Justitia. Als solche ist sie die Richterin über jeden Streit, causarum et arbitra regum, wie sie Ammianus Marcellin. 14, 11 nennt.[1]) Gleiche Natur zeigt Aphrodite Syria, die virgo cœlestis. Besonders bemerkenswerth ist eine in England gefundene Inschrift bei Orelli-Henzen vol. 3, n. 5863. Imminet. Leoni. virgo. cœlesti. situ | spicifera. *iusti inventrix.* urbium. conditrix | ex quis muneribus. nosse contigit deos | ergo eadem mater divum pax virtus. Ceres | dea Syria *lance vitam et iura et pensitans* | in cœlo visum syria sidus edidit | Lybiæ etc.[2]) Wir sehen hier die beiden Richtungen der Mütterlichkeit, die den Reichthum schenkende und die das Recht erfindende, handhabende, zutheilende verbunden und aus derselben Grundidee abgeleitet. Cäsar schloß sich also an eine in der aphroditischen Religion, sowie in der Natur des Rechts gleich tief wurzelnde, Anschauung an, wenn er sein zur Rechtspflege bestimmtes Forum um den Aphrodite-Tempel herum erbaute.[3]) Die Göttin, die dem julischen Geschlecht Entstehung gegeben, deren Name Ἰουλώ wie der coisch-aphroditischen Stadt Ἰουλίς, so auch dem Troischen Anchises-Geschlechte den mütterlichen Namen Julia

---

[1]) Marmora Oxoniens. p. 73. Nr. 38. Eckhel Doctr. 2, p. 553.

[2]) Plinius 7, 7: Is demum profecto vitam æqua lance pensitabit, qui semper fragilitatis humanæ memor fuerit. — Pervigilium Veneris v. 7. Cras Dione jura dicit fulta sublimi throno. v. 50: Præses ipsa jura dicet, adsidebunt Gratiæ.

[3]) Dio Cass. 43, 21.

gens,[1]) welcher mit der aphroditischen Bovillä in so naher Beziehung steht,[2]) verliehen, deren Stern auch die spätesten Nachkommen nicht verließ:[3]) sie erscheint in Cäsars Anlage als causarum arbitra, als die höchste Quelle des Rechts, vitam et jura pensitans, das in cœlo visum sidus, und gerade in der Verwaltung des Rechts ihre Natur als regina cœli, als Lenkerin der himmlischen Harmonie, rechtfertigend.

Wieder kehrt dieselbe Idee in dem so wenig beachteten Gründungsmythus der Syrischen Berytos, des Sitzes der berühmten Rechtsschule, welcher Dorotheus und Anatolius entstammten.[4]) Der in den alten, zumal asiatischen, Religionen so sehr heimische Nonnus, Dionysiaca 41, 85 ff. theilt zwei Sagen mit, von welchen er die eine als die jüngere bezeichnet, die uns aber beide Beroë als eine ganz aphroditisch gedachte Urmutter alles stofflichen Lebens, zugleich als die Quelle des Rechts darstellen. Nach dem ursprünglichen Mythus ist Beroë das stoffliche Urweib, mit der Erde gleichaltrig, mit Aion eines Ursprungs, Mutter des Eros, der in ungebändigter Werdelust vor der Zeit aus dem Dunkel des Mutterleibs hervorbricht.[5]) Diese Beroë nimmt Aphroditen, die Meergeborene, bei sich auf. Sie ist, gleich Aphrodite, die Urmutter alles stofflichen Lebens, zugleich aber *Δίκης πέδον, ἄστυ θεμίστων* (V. 145.) In der *ὁπλοτέρη φάτις* kehren dieselben Grundgedanken wieder. Diese zeigt uns Beroë als Aphrodite's Tochter, von Adonis gezeugt; wie die Spartanerinnen über Schilden, so gebiert Cypris ihre Tochter über den solonischen Gesetztafeln. Themis dient als Eileithyia. Neben ihr erscheint Hermes, Maia's rechtskundiger Sohn, *δίκης τινὰ δέλτον ἀείρων* (V. 160.) Der Neugeborenen Sprüche tragen die vier Winde nach allen Gegenden, der Okeanos, *Προτάγγελος θεσμῶν*, bis ans äußerste Ende der Welt. In Dike's Gewand hüllt Aion das Kind. Er selbst, der uralte Gott, findet

---

1) Ueber den Aphroditekult zu Julis und dessen Verbindung mit dem der *Κτήσυλλα* (von *κτάομαι*) Antonin. Liber. 1. Weiteres über denselben findet sich in meinem Mutterrecht.

2) Siehe die Beweise in dem Abschnitt der römischen Geschichte: die troische Ansiedelung, Lavinium, Alba, Rom. 1, 1, S. 171. Bos als Zeichen Aphrodite's und omniparentis Deæ fœcundum simulacrum bei Apulei. Met. 11, p. 262. Vergl. Pindar, Pyth. 4, 142. Ueber Bovillæ kommt noch in Betracht Tacit. Ann. 15, 23. Ludicrum circense Juliæ genti apud Bovillas.

3) Serv. Aen. 2, 801; 1, 386. 291; 6, 791; 8, 681; Ecl. 9, 47. Horat. Carm. Sec.

4) L. 2, §. 9. C. de vetere jure enucleando (1, 17): Ulpian. libro 1 de censib. in Fr. 1. pr. De censib. (50, 15) Sciendum est, esse quasdam colonias juris Italici, ut est in Syria Phœnice spledidissima Tyriorum colonia, unde mihi origo est, nobilis regionibus, serie sæculorum antiquissima, armipotens, fœderis, quod cum Romanis percussit, tenacissima. — Sed et Berytensis colonia est in eadem provincia Augusti beneficiis gratiosa, et, ut divus Hadrianus in quadam oratione ait, Augustana colonia, quæ jus Italicum habet. Agathias 2, 15.

5) Nonn. 41, 129 f.

in der Erneuerung der Gesetzgebung stets wieder Verjüngung, wie die Schlange ihre fortan nutzlose Hülle ablegt, und aus dem Alter zur Jugend zurückkehrt. Bei der Geburt ist die ganze Natur in freudiger Bewegung. Friede herrscht in der Schöpfung, und verbindet mit den zahmen die wilden Thiere zu einmüthigem Vereine. Asträa, die Amme der rechtskundigen Männer (V. 334), nährt das Kind mit attischem Honig, Recht und Beredtsamkeit sind dessen erste Töne. So gedeiht Beroë zu Aphroditens Schönheit, die selbst des Olympiers Begierde erregt. Die Mutter, von ihrer Tochter Herrlichkeit entzückt, will zu deren Gedächtniß eine Stadt gründen, die Athen selbst an Ruhm der Gesetze überträfe. Denn Zeus hatte einst, als Aphrodite ihn mit Hera verbunden, der Göttin die Verheißung gegeben, es sollten einer ihrer Städte die Satzungen der Gerechtigkeit (θεσμὰ Δίκης) verliehen werden. Um zu erkunden, welcher solcher Ruhm beschieden sei, eilt sie hin zu Harmonia, die sie am Webstuhl trifft, beschäftigt, das Gewand mit den kunstreichen Bildern der Erde, des gestirnten Himmels, des Oceans, und des Flußstiers mit menschlichem Antlitz, zu schmücken. Jetzt beim Erscheinen der bekümmerten Mutter legt die Herrin, der Sterblichen und Unsterblichen Nährerin, das Webgeräthe bei Seite, und weist auf den sieben Schicksalstafeln, die der sieben Planeten Namen tragen, Aphroditen Beroë's Namen als den ersten, dem die Verheißung gilt. Hocherfreut eilt die glückliche Cypris zu ihrem Sohne Eros, und überredet ihn, Dionysos, der gerade im Libanon weilt, und Poseidon mit Liebe zur schönen Beroë zu erfüllen. Zufall führt die beiden Götter zusammen. Sie entbrennen in gemeinsamer Liebe. Kampf soll über den Besitz der Braut entscheiden. In fürchterlichem Streite ringen miteinander die Mächte des Wassers und des Feuers. In fünf Schaaren ist Dionysos Heeresmacht aufgestellt. Alle Götter blicken dem Kampfe zu. Aber auf Psamathe's Bitten entscheidet Zeus für Poseidon. Diesem wird der meergebornen Aphrodite Kind in feierlicher Hochzeit angetraut, Dionysos durch die Verheißung Ariadne's, Aura's, Pallene's getröstet. Dem Versprechen gemäß, das er vor der Schlacht gegeben, ist auch er der neugegründeten Stadt wohlgesinnt. Das sind die Hauptzüge des jüngern Mythus, dessen Ausführung bis zum Schlusse des 43. Buches reicht. So viel wir nun hievon auch als Nonnus eigene Erfindung betrachten mögen, so ist doch der Mythus das, wofür ihn der Dichter selbst gibt, eine einheimisch Berytische Sage. Auf Münzen erscheint die Stadt bald mit Poseidon, bald mit Dionysos verbunden, und auch Sanchuniathon erzählt, Kronos habe dem (ihm so nahe verwandten) Poseidon die Herrschaft über Berytus übergeben. [1]) Das Lob der Rechtsschule, welches mit dem Kampfe der

[1]) Movers, Phœnizier 2, 1, 111 ff.

beiden Götter nur wenig Zusammenhang hat, ist augenscheinlich Nonnus-Werk, und vielleicht in persönlichen Verhältnissen des Dichters begründet. Ja in einem einzelnen Zuge tritt eine sehr deutliche Anspielung auf Augusts Ehegesetze, und den Zwang zur Verheirathung, der Aphroditen nicht gefallen will, hervor.[1]) Aber eine andere Frage ist es, ob die Idee, das Lob der Schule von Berytos mit dem Mythus von Beroë's Geburt in solche Verbindung zu bringen, ebenfalls auf freier dichterischer Erfindung ruht, oder nicht eher in Aphrodite-Beroë's Gottheitsnatur ihren tiefern Grund hat. Das Letztere gilt mir für so unwiderleglich, daß ich auch die Grundzüge des Mythus selbst als in der einheimisch Berytischen Tempellegende gegeben, und von Nonnus seiner, allerdings sehr sorgsam ausgeschmückten Ausführung zu Grunde gelegt, betrachte. Aphrodite wurde also zu Berytus selbst als Justitia gedacht und verehrt. Sie ist nicht nur die Mutter der feuchten Tiefe, nicht nur als Beroë die Nymphe der nahen befruchtenden Quelle, nicht nur als Asträa-Astarte die Königin des feuchten Nachthimmels, nicht nur als Harmonia mit den sieben Schicksalstafeln die die Harmonie des Kosmos erhaltende Urmutter: sie ist auch der Inhalt alles Rechts, dadurch die Begründerin des Friedens unter den Erdgeschöpfen, und die Trägerin einer, alle Theile der stofflichen, vergänglichen und unvergänglichen, Schöpfung umfassenden, höchsten Weltordnung. Sie ist zugleich der Stoff und des Stoffes Gesetz, dieses einerseits als kosmische Ordnung, andrerseits als Recht der stofflichen Schöpfung gedacht, mithin der große Friede des Alls, der den Himmel und seine Körper, der die Erde und das Meer, der die Menschen und die Thiere zu einem harmonischen Ganzen verbindet. Darum ist nicht zu zweifeln, daß die erste Pflege und Verwaltung des Rechts an Aphrodite-Beroë's-Kult geknüpft, und mit dem Priesterthum ihres Tempels verbunden war. Ulpian, dessen Eltern Bürger von Tyrus in Cilicien waren,[2]) nennt die mit dem jus respondendi betrauten Rechtsgelehrten Justitiæ sacerdotes,[3]) ein Ausdruck, der mehr als bloßes Bild ist, und in richtigem Anschluß an uralte Verbindung der Religion mit dem Rechte die Rechtspflege selbst als priesterliche Funktion darstellt. Wenn Merillius Observationes 1, 11 hierin die stoische Auffassung erkennt, so erscheint der Stoicismus in diesem Punkte, wie in manchen andern, nur als Wiederbelebung uralter Anschauungen. Ulpianus Ausdruck kehrt wieder bei Symmachus, der in Epist. Ambros. 30 die Kaiser justitiæ sacerdotes nennt. Entsprechend

---

[1]) 41, 335—337.
[2]) Fr. 1, pr. D. de censib. (50, 14.)
[3]) §. 1. J. de justitia et jure.

finden wir δικαιοσύνης ἱερεύς in den Declamat. Liban. T. 1, 459, λόγων ἱερεύς bei Dionys. de compos. verb. [5])

Der Ausdruck τὰ σεμνὰ Θέμιδος μυστήρια deutet darauf hin, daß die Rechtslehre selbst als priesterliche Geheimlehre behandelt wurde, wie es von der ebenfalls an Tempelpflege geknüpften Medizin, — man denke an Trikka und Epidauros — ohnehin nicht bezweifelt werden kann. Dann haben wir auch einen Anknüpfungspunkt für jenen patrizischen Grundsatz, der Kenntniß wie Pflege des Rechts überhaupt als eine Funktion priesterlichen Charakters auffaßt, und mit demselben Geheimniß umgibt, das auch die Mysterien vor jeder Profanation durch Mittheilung an Uneingeweihte schützt.

Den Charakter einer Justitia trägt die aphroditische Syria auch in Hygin's Darstellung, fab. 197. Denn das durch Tauben ausgebrütete Ei des Euphrat läßt eine Göttin aus sich hervorgehen, von welcher es heißt: et justitia et probitate ceteros exsuperat. Damit vergleiche man Ovid. Fast. 4, 86 f., wo es von der Allmutter Venus heißt: Juraque dat cœlo, terræ, natalibus undis. Daher heißt auch die Urstute [2]) Δίκαια, wie ich nach Aristoteles in dem Mutterrecht nachgewiesen habe. Die gleiche Auffassung kehrt mit besonderer Bestimmtheit für die ägyptische Mutter Isis wieder. Von ihr hebt Diodor. 1, 14 Folgendes hervor: θεῖναι δέ φασι καὶ νόμους τὴν Ἶσιν, καθ' οὓς ἀλλήλοις διδόναι τοὺς ἀνθρώπους τὸ δίκαιον καὶ τῆς ἀθέσμου βίας καὶ ὕβρεως παύσασθαι διὰ τὸν ἀπὸ τῆς τιμωρίας φόβον. διὸ καὶ τοὺς παλαιοὺς Ἕλληνας τὴν Δήμητραν θεσμοφόρον ὀνομάζειν, ὡς τῶν νόμων πρῶτον ὑπ' αὐτῆς τεθειμένων. Nach 1, 27 stand auf der Isissäule: Ἐγὼ Ἶσίς εἰμι ἡ βασίλισσα πάσης χώρας, ἡ παιδευθεῖσα ὑπὸ Ἑρμοῦ, καὶ ὅσα ἐγὼ ἐνομοθέτησα, οὐδεὶς αὐτὰ δύναται λῦσαι. Da von Demeter noch unten die Rede sein wird, so genügt es hier auf den orphischen Hymnus 40 aufmerksam zu machen. In diesem wird Deo,[3]) die göttliche Mutter des Alls, die Jugendernährerin, die Glücksspenderin, die an Sprößlingen und Früchten der Ernte gleich reiche, kinderbeglückte Göttin angerufen:

> Friede bringe zurück, und des Rechtes gefällige Satzung,
> Ueberströmende Füll' und königliche Gesundheit.

In dem 1841 auf der Insel Andros von Roß gefundenen, von Sauppe, Zürich 1842, herausgegebenen Hymnus auf Isis, der seinem Hauptinhalte nach mit der Inschrift der von Diodor erwähnten Isissäule übereinstimmt, wird der

---

[1]) Lobeck, Aglaopham 1, 130.

[2]) Paus. 8, 42, 4.

[3]) Δηὼ schließt sich ebenfalls dem Stamm Δη, γη an, wie Δημήτηρ, δαίμων, Damium, δῆμος, dama, Jodama und andere. Pausan, 8, 42, 4. Die Cumäische Sibylle hieß Δημώ nach Pausan. 10, 12, 4. Vergl. 5, 7, 4.

Göttin Bezug zu Recht und Gesetzgebung ebenfalls hervorgehoben: V. 19: *αἰπυνόφ βασιλῆϊ δ' ὅσον μένος ἐν φρεσὶ[ν ἔγνω] θεσμοθέτις μερόπων . . . οὐδ' ἀπαμαυρώσει . . .* d. h. „was des hochgesinnten Königs Sinn im Geiste erkennt, das stammt von mir, der Gesetzgeberin der Sterblichen, und das wird keine Zeitlänge zu verdunkeln vermögen." V. 34: *ἁδὲ θαλάσσας πρᾶτον ἐν ἀνθρώποισι περάσιμον ᾔνεσα μόχθον, ἁδὲ δικασπολιᾷ ῥώμαν πόρον, ἁδὲ — γενέθλας ἀρχάν, — ἀνδρὶ γυναῖκα συνάγαγον εὖ τε σελάνας ἐς δεκάταν ἀψῖδα τεθαλότος ἄρτιον ἔργον φέγγος ἐπ' ἀρτίγονον βρέφος ἄγαγον, ἁδὲ γονήων ἀζομένως τιμὰν ἔτι νηπιάχως ὑπὸ μαζῷ δωρησμοῖς ἐδίδαξα μελίφροσι.* u. s. w. Das heißt: den Menschen habe ich zuerst das Wagniß über das Meer zu segeln empfohlen, und der Rechtspflege Kraft verliehen, und als Beginn der Zeugung dem Mann das Weib zugegeben, in zehnmaligem Umlauf des Mondes das Werk der Vollkommenheit entgegengeführt, die junge Zeugung dem Lichte geschenkt und durch die süßen Gaben dem Säuglinge Ehrfurcht vor den Eltern eingeprägt. V. 53: *ὑπάταν βασιλῆϊδ' ἀτε[ιρῆ] πτήσσονθ' ἁμετέραν, δεσμῶν δ' ἀέκουσαν ἀ[νάγκην] ἀλλύω.* Das heißt: Vor unserer höchsten königlichen Macht zittern sie, aber der Fesseln mir nicht genehmen Zwang löse ich. V. 69: *Ἶσις ἐγὼ πολέμω κρυερὸν νέφος ἔρκεσι μόχθων ἀμφέβαλον, κλῄζοισα πολυκτέανον βασιλείαν θεσμοφόρον.* Das heißt: des Krieges Leiden und Noth habe ich gebannt, und die königliche Gewalt, die bereichernde, rechtgründende zu Ruhm erhoben.

Aus dieser Auffassung erhält nun ein Kultgebrauch im Dienste der großen ägyptischen Urmutter seine Erklärung und seinen tiefern Sinn. Nach Apulejus Metam. 11, T. 1. p. 262 ed. Bipont. trägt der vierte Priester an der Isisprozession die Abformung einer linken Hand, welche man Aequitatis manus nannte. Quartus Aequitatis ostendebat indicium, deformatam manum sinistram, porrecta palmula: quæ genuina pigritia, nulla calliditate, nulla sollertia prædita videbatur æquitati magis aptior quam dextera. Idem gerebat et aureum vasculum in modum pupillæ rotundatum, de quo lacte libabat. [1]) Die Erklärung, durch welche hier Apuleius die Wahl der linken Hand zu rechtfertigen sucht, mag die Anschauung seiner Zeit richtig wieder geben. Auch ist der Auffassung, welche in der linken Hand das Bild einer von aller Klugheit und Kunst entfernten Billigkeit, in der rechten dagegen den Sitz thätiger, unternehmender, eigennütziger List erblickt, Richtigkeit und innere Berechtigung nicht abzusprechen. Dennoch glaube ich, daß diese Bedeutung selbst nur eine abgeleitete ist. Die linke Hand zeigt uns das passive, erhaltende, die rechte das aktive, erwerbende Prinzip. [2])

---

[1]) Dazu Clemens Alexandr. Strom. 6, 633. *Ἔπειτα ὁ στολιστὴς τοῖς προειρημένοις ἕπεται, ἔχων τόν τε τῆς δικαιοσύνης πῆχυν καὶ τὸ σπονδεῖον.* Ueber *πῆχυς* als aquæ mensura beim Nilwachsen. Ruffin. H. E. 2, 30. Sozomen. H. E. 1, 8; 5, 3.

[2]) Macrob. Sat. 7, 13. theilt aus Ateius Capito Schriften über das Jus pontificium eine

Die linke ist also die weibliche, die rechte die männliche Naturseite. Das mütterliche Naturprinzip steht demnach mit der linken Seite des Menschen in einer natürlichen Verbindung. Diese tritt in jenem von Theseus auf Delos errichteten Keraton, das aus lauter linken Hörnern aufgebaut ist, hervor. Um den Hornaltar tanzen die Jünglinge den nach Dicäarch sogenannten Kranichtanz, der im Kreise herum, und immer wieder zurückgetanzt wird. [1]) Tritt hierin wie in dem Umdrehen der Römer auf dem Grabe ihrer Eltern, die Idee der Kreisbewegung und des in sich Zurückkehrens alles Lebens hervor, so zeigt die Verbindung mit Ariadne's Venussäule, daß die weiblich-stoffliche Naturauffassung zu der Wahl der linken Hörner führte. In der Vertauschung der linken mit rechten Hörnern, welche derselbe Plutarch an einer andern Stelle, nämlich in der Schrift über die Land- und Wasserthiere meldet, tritt der Uebergang aus der weiblichen zur männlichen Naturauffassung, aus dem aphroditischen zum apollinischen Prinzip hervor. Eine weitere Anerkennung der Verbindung der linken Seite mit dem weiblichen Naturprinzip liegt in folgender Nachricht des Plinius 7, 7: Supra Nasamonas confinisque illis Machlyas Androgynos esse utriusque naturæ inter se vicibus coeuntis, Calliphanes tradit. Aristoteles adiicit dextram mammam iis virilem, lævam muliebrem esse. Plut. Symp. 8, 8. besonders 5, 7. (Die Knaben aus dem rechten, die Mädchen aus dem linken Hoden). Also wurde die Weiblichkeit auf die linke Seite verlegt. Sehr merkwürdig ist ferner die von dem Scholiasten zu Pindar Ol. 1, 37 Bœckh. p. 30 angeführte Sage. Die Pelopiden sollen auf der rechten Schulter den neptunischen Dreizack, auf dem linken Oberarm das Gorgonenhaupt gezeigt haben. In jenem wird ihre männliche Abstammung von Poseidon genesios, mit dessen Hilfe Pelops die Hippodamia gewann, in diesem die weibliche hervorgehoben. Aus der Idee der Weiblichkeit leitet die linke Seite die ihr in der Augurienlehre beigelegte Bedeutung ab.

Stelle über die religiöse Bedeutung des Ringtragens mit; in dieser heißt es: Hinc factum est, ut usus anulorum exemtus dexteræ, quæ multum negotiorum gerit, in lævam relegaretur, quæ otiosior est: ne crebro motu et officio manus dextræ pretiosi lapides frangerentur. — Den Thyrsus tragen die Bacchantinnen in der Linken, Pentheus in der Rechten, Euripid. in Bacchis 937. Dazu Marmora Taurinensia 1, p. 58. Nach Philostrat. Her. 19, p. 322 hat Aesteropaios zwei rechte Hände: δεξιὸς ἄμφω τὼ χεῖρε, eine nachdrückliche Hervorhebung seiner männlich-aktiven Natur. — Ueber Rechts und Links vergleiche auch Grimm, Geschichte der deutschen Sprache. S. 981. Ueber die Verbindung Hekate's und der Seele mit der linken Seite des Menschen Selden, de Diis Syriis Synt. 2, 2. Endlich erinnere ich daran, daß der heiße Oeltropfen der Psyche-Lampe auf Eros rechte Schulter fällt, (oben S. 95), daß Jason den Schuh, der allein ihm verblieb, am rechten Fuße trägt (Pindar, Pyth. 4, 133. 165. mit den Scholien), daß dagegen Charikläa das schwarze Mal, das Zeichen ihrer Geburt von der Aethiopenkönigin Persina am linken Arme hat. Heliodor, Aethiop. 10, 15.

[1]) Plutarch Thes. 22.

Denn hier ist die linke Seite die glückbringende, sowohl in Beziehung auf die Erscheinung der Vögel als auf die des Blitzes.[1]) In εὐώνυμος und ἀριστερός drückt sich die Anschauung der Alten auch sprachlich aus. Das Weib ist der Grund alles Seegens, daher die linke oder weibliche Seite die gute. Wenn bei den Griechen Links Unheil verkündet, wie bei Homer. Od. 20, 242 f., so ruht dieß auf einer andern Eigenschaft der Weiblichkeit. Das Weib verzehrt alles Leben, so daß Gorgo als Quelle des Todes aufgefaßt, Ocnus Seil von einer θήλεια ὄνος benagt, und dem Monde die orbandi potestas und die Eigenschaft der Sterilität beigelegt wird. So sind die beiden einander widerstreitenden Auslegungen doch nur zwei Seiten desselben Grundbegriffs, von denen bald die eine, bald die andere in den Vordergrund tritt. Ich halte die glückbringende für die ältere, die unheilbringende für die neuere Bedeutung, und führe die letztere auf den Sieg des väterlichen über das mütterliche Naturprinzip zurück.[2]) — Die Römer sagen sinister avis, und der von den Alten behauptete Zusammenhang dieses Wortes mit sinere scheint mir unzweifelhaft. Darin zeigt die linke Seite wieder ihre Passivität, wie die Rechte das aktive Princip ausdrückt. Das Zulassen ist ein passives, das Hindern ein aktives Verhalten. Jenes wird daher mit der linken oder weiblichen Seite, welche auch Plutarch die von Natur schwächere nennt, verbunden. Dieselbe Idee kehrt wieder in der Identificirung der sinistræ partes mit den septentrionales, welche als ein feststehender Satz der Augurallehre aufgeführt wird. Denn da in ihnen die Trägheit der Kälte herrscht, so sind sie die schwächern weiblichen, wie die zeugungskräftigen Südgegenden die stärkeren männlichen Theile der Erde.

Erscheint auf diese Weise die linke Seite als Ausdruck der weiblichen Gottheitsnatur überhaupt, so ist die Hand an sich nicht weniger Symbol der müt-

---

[1]) Serv. Aen. 2, 693. Plutarch qu. rom. 75.

[2]) Bei Plato Gesetze 4, p. 717. wird angeordnet, es sollen den Göttern der Erde Opferthiere in gerader Zahl, vom zweiten Rang und die Theile der linken Seite, den Olympischen Göttern Opfer in ungerader Zahl, vom ersten Rang und die Theile der rechten Seite dargebracht werden. Ungerade Zahl und linke Seite verbindet auch Pythagoras bei Plin. 28, 3. Das Tellurische ist die Weiblichkeit, das Olympische die Männlichkeit des Lichtreichs. Bei Plut. Is. et Os. 45 heißt es, von den beiden entgegengesetzten Kräften führe die eine (also die schaffende) nach der rechten Hand hin, während die andere (also die zerstörende) wieder umlenkt und zurückführt. Damit stimmt überein, daß bei Homer Hephäst den Becher rechtshin reicht, (Eurip, Rh. 352) der Herold die Loose rechtshin trägt, Odysseus rechtshin bei den Freiern herumbettelt, rechtshin auch die Freier zum Schusse aufstehen, und rechtshin nach Theogn. 922 der Betende sich wandte. Nach Plut. qu. rom. 97 wird dem Mars das siegende rechte Pferd, der October Equus, geopfert. Dieß hat wohl seinen Grund wiederum in dem Zusammenhang der rechten Seite mit dem männlichen Prinzip, welches Verhältniß in der verschiedenen Aufgabe der zwei Thiere des Zweigespanns auch praktische Bedeutung hat. Bei der Städtegründung geht der Stier auswärts, die Kuh nach Innen.

terlichen Naturseite des Stoffes. Wir finden alle großen Naturmütter als webende Gottheiten aufgefaßt. Ich erinnere an Harmonia, die Aphrodite am Webstuhl findet, und füge Penelope, die dædala Circe, die tres anus textrices der Erosmysterien, die spinnenden Parzen, Athene's und Tanaquils Spindel,[1]) die acus als eines der septem pignora imperii, Rhampsinits goldenes *χειρόμακτρον*, das ihm Demeter schenkt, und die vielen Beispiele, in welchen priesterliche Matronen in Nachahmung der Göttinnen einen Peplos weben, hinzu. Hier erscheint die Hand als der Sitz aller Kunstfertigkeit. Tief in des Stoffes Tiefen wird das kunstreiche Gewebe geflochten, mit dem die Erde wie mit einem schönen Teppich sich schmückt, und das der schaffenden Mutter selbst den Beinamen der dædala oder *Πλαστήνη* (von *Πλάσσειν*) erwirbt.[2]) Die Hand ist es, von der diese Arbeit verrichtet wird, die Hand also das Symbol aller Naturarbeit, weßhalb Hermes der Bildner *Εὐπάλαμος*,[3]) *Εὔχειρ* der Begleiter Demarats, aber auch der Künstler eines volcentischen Gefäßes heißt, und in der ägyptischen Hieroglyphik nach Horapoll der Baulustige durch eine Hand angezeigt wird.[4]) Insofern nun die gestaltende Naturarbeit von dem weiblich stofflichen Prinzip ausgeht, wird die Hand das Bild der Mütterlichkeit, die allen Dingen in den Tiefen der Erde ihre kunstreiche Ausbildung, mit der sie hervortreten, verleiht. Darum erscheinen die Paliken auf bekannten Vasenbildern als Fingergeburt; darum heißt auch Persephone selbst *Χειρογονία*, die Fingergeborne, und deßhalb auch wieder aus den Fingern Gebärende. Darum Hera-Aphrodite, die die Mütter bei der Verlobung ihrer Töchter anrufen, *Ὑπερχειρία*,[5]) Darum werden die Sirenen auf Hera's Hand vorgestellt.[6]) Darum ist die Mutter der Laren eine Mania, darum verbinden sich die Begriffe von Mana und Geneta. Darum heißen die mit Mana sich wiedervereinigenden Todten Manes, wie von Demeter Demetrii. Jetzt ist auch der Zusammenhang von manus gleich bonus und manus gleich *χείρ* und beider mit Mania und Mana geneta, wovon sie sich nur durch die Verschiedenheit in der Quantität des Vocals, wie populus und populus unterscheiden, erklärt. Die Hand der alles Leben formenden Mutter ist das, wodurch sie zur Bona Dea wird, und derselbe Begriff mütterlicher Güte liegt in Mania und Mana geneta. Mit allen diesen verschiedenen, aber innerlich einheitlichen Beziehungen erscheint die Hand auf Grabstelen, so auf einer bei R. Rochette mon.

---

[1]) Vergl. Aelian. V. H. 1, 2. Suid. *Εργάνη* Hesych. s. v. Paus. 8, 36, 3.
[2]) Pausan 5, 13, 4.
[3]) Hymn. Orphic. 58.
[4]) Hierogl. 119. *αὐτὴ γὰρ ποιεῖ πάντα τὰ κτίσματα.*
[5]) Paus. 3, 13, 6.
[6]) Pausan 9, 34, 2.

inéd. t. 47, 2. abgebildeten. Dieses Beispiel ist um so belehrender, weil uns die griechische Inschrift verbietet, an die bloße Wortsymbolik, manus als Manes, zu denken. Unter den neulichen präuestinischen Gräberfunden, von welchen E. Braun in dem bulletino dell' Instit. 1845, p. 46 Einiges mittheilt, werden auch Hände erwähnt. [1]) Sie sind nicht, wie auf den Grabstelen an der Wurzel abgeschnitten, sondern mit einem Stück des Vorderarmes verbunden. Dieser zeigt mehrere Reihen Basreliefs, auf welchen die von archaischen, besonders chiusinischen Vasen so bekannten Darstellungen von Centauren und manchen phantastischen Thieren erscheinen. Da diese nur dann die aufrechte Lage gewinnen, wenn die Hand selbst nach unten gekehrt wird, so zweifle ich nicht, daß Alle jene Stücke gleich den übrigen zum Aufhängen bestimmt waren. Eine einzige dieser Hände kam unversehrt ans Tageslicht. Andere fanden sich nur in Scherben. Der Fundort Präneste erlaubt uns, sie mit dem Fortunakult und den pränestinischen Digitiern in Verbindung zu setzen, wodurch sich die Beziehung des Symbols zu der cerealisch allgebärenden Mutternatur von Neuem erwahrt. Jetzt haben auch die in bedeutender Zahl noch erhaltenen Votivhände, von welchen O. Jahn in den Berichten der Leipziger Gesellschaft, H. Meyer in den Mittheilungen der Zürcher Antiquarischen Gesellschaft, Pignorius in seiner Schrift de manu ænea handeln, ihre Erklärung gefunden. Die aus den Ruinen von Aventicum stammende, dem Herrn v. Bonstetten gehörende, zeigt am untern Rande das Bild einer Wöchnerin, welches den Bezug der Hand selbst zu Mutterthum und Geburt über allen Zweifel erhebt. Wir haben in ihr das Gelübde für Fruchtbarkeit und glückliche Entbindung zu erkennen, und sehen also, wie die Wahl der Hand zu diesem Zweck ganz in den allgemeinen Anschauungen über deren Beziehung zu der kunstreich bildenden Thätigkeit der Mutter Erde begründet ist. Die vielen auf der Hand selbst angebrachten und den Religionssynkretismus späterer Zeit anschaulich darstellenden Attribute zeigen insgesammt eine sehr bestimmte Beziehung zu Zeugung, Fruchtbarkeit und Gedeihen alles Lebens auf Erden, schließen sich mithin der Grundidee der Hand selbst an.

---

[1]) Symbolische Hände kamen auch in den alemanischen Gräbern am Supfen bei Oberflath zum Vorschein. Neben ihnen fanden sich Schuhe und ein geigenartiges Instrument. Merkwürdig und für die Phönizische Heimath des Symbols beachtenswerth sind die in den Museen zu Leyden und Kopenhagen aufbewahrten Grabsteine, welche bald mit einer, bald mit zwei Händen verziert sind. Man sehe Leemans, asiatische Monumenten te Leiden 1842, S. 56. 57. Die Beziehung auf eine Gelübde, welche Gesenius und Lindberg wahrscheinlich finden, ist nur ein unzulässiger Nothbehelf. In dem Leydner Museum findet sich unter den Aegyptischen Alterthümern eine linke Hand, deren palmula porrecta mit der Außenseite auf einer Kreisscheibe ruht, alles aus gebrannter Erde.

Tritt in den bisher aufgezählten Beispielen des Handsymbols die Verbindung desselben mit der weiblichen Seite der Naturkraft besonders hervor, so wird in andern Fällen auch das männliche aktive Zeugungsprinzip auf sie zurückgeführt. Die Hand ist es, die dem kunstreichen, weisen Centauren Chiron, dem Lehrer Aesculap's und Achills ihren Namen gegeben hat.[1]) Auf den Ocnusbildern sehen wir den Mann flechtend, eine Thätigkeit, die mit dem Weben und Spinnen der Naturmütter auf derselben Grundanschauung ruht. Die Thätigkeit, welche erschafft, ist der Hände kunstreiches Werk, die zerstörende dagegen kunstlos, und darum ohne ihr Zuthun, durch thierisches Nagen, verrichtet. Als Ausdruck der männlichen Naturkraft erscheint die Hand ferner in dem Namen jener hundert Quellen, welche aus Briareus-Aegäons Grabhügel hervorsprudeln, und die Eustath. Il. p. 123, 35. Eudocia. p. 144. Aen. 10. 566. Βριαρέω παλάμας nennt. Ebenso in dem Gebrauch der Griechen, die aufgehende Sonne durch Küssen der Hand zu verehren, wie Lucian de saltat. 17 berichtet. Hiernach ist also die Bedeutung der Hand festgestellt. Sie bezeichnet die schaffende Thätigkeit der Naturkraft, und hebt dabei mehr die Idee der Kunstfertigkeit, des schönen Gestaltens und Bildens, als die der rohen Kraft,[2]) mithin mehr das mütterliche πλάσσειν als das väterliche ἐγείρειν hervor.

Die Bedeutung der Hand setzt sich fort in jener der Finger, wie denn die Fertigkeit zu allen künstlerischen Arbeiten gerade in der Fingergliederung ruht. Den Fingern leiht daher die alte Naturanschauung ganz dieselbe Bedeutung, welche der Hand in ihrer Gesammtheit zukommt. Schon in der Bezeichnung δάκτυλος tritt die Idee der Naturzeugung hervor. Denn dieses Wort ist aus den beiden Wurzeln δακ und τύλος zusammengesetzt. Τύλος aber bezeichnet die männlich befruchtende Kraft, welche sich in dem Anschwellen der säftereichen Erdgewächse kundgibt. Ich unterlasse hierüber jede weitere Ausführung, weil ich dieselbe in umfassendster Weise an einer geeigneten Stelle meiner Schrift über Mutterrecht versucht habe. Dac ist mit lac Ein Wort, wie man gleichen Wechsel in vielen Beispielen, dacrimæ-lacrimæ, dautia-lautia und andern findet.[3]) So wird durch Dactylos diejenige Naturzeugungskraft bezeichnet, welche dem näh-

---

1) Auch in andern Namen hat die Hand Aufnahme gefunden. So in Παλαμάων, Εὔχειρ welches sich auch als Eigenname auf Vasen gefunden hat (Annali 1834, p. 47), in Εὔμαρος von μάρη, lakonisch Hand (Schol. Ven. Il. 15, 37), Ἀμφίμαρος, Εὐπάλαμος. Apollod. 3, 15, 5. Welker, Prometh. S. 265.

2) Vergl. Paus. 6, 10, 1. Man denke auch an den Mythus der Phliasier, welcher erzählt wie Heracles den Schenkknaben Cyathus mit Einem Finger erschlug. Paus. 2, 13, 18.

3) Festas v. lacrimæ und Müllers Anmerkung.

rendsten und fettesten aller Urnahrungsmittel,[1]) demjenigen, in welchem die Erde ihre gebärende und erhaltende Mutternatur am klarsten darstellt, Entstehung gibt. Wir verstehen jetzt den Sinn jenes Mythus, nach welchem Isis zu Byblos den ihr anvertrauten Säugling, Astarte's und Malcander's Kind, dadurch nährte, daß sie ihm statt der Brust den Finger in den Mund legte.[2]) Die Fingergeburt der Paliken, die Genienfrucht auf den mittlern Fingern der oben genannten Votivhände, und Apuleius Ausdruck per frugiferam tuam dextram gewinnen jetzt erst ihre volle Bedeutung. Verständlich wird nun auch die ägyptische Kultübung, von welcher uns Macrob. Sat. 7, 13 unterrichtet. Den Götterbildern wird der dem kleinen nächste Finger (der sog. digitus medicinalis) der linken Hand mit künstlich zubereiteten Wohlgerüchen bestrichen. Daher konnte nach ägyptischer Lehre auch nur dieser Finger den Ring tragen, während nach Ateius Capito jus pontificium es den Römern der ältern Zeit freistand, quacunque manu, quolibet digito den annulus anzuziehen.[3]) Als Grund des besondern Kults jenes Fingers wurden, wie Macrobius andeutet, gewisse anatomische und Zahleneigenthümlichkeiten geltend gemacht. Wie es sich nun auch damit verhalten mag, so viel zeigt sich bestimmt, daß die linke oder weibliche Naturseite besondere Bedeutung hatte, und vor der rechten höhere Ehre genoß, was mit der Nilreligion und der Voranstellung des mütterlichen Prinzips in derselben, im engsten Zusammenhang steht. Haben wir so den Finger in seiner allgemeinen Bedeutung als Träger der zunächst weiblich gedachten Naturkraft gefunden, so tritt uns in Griechenland ein Beispiel entgegen, das ihn mit Tod und Untergang in Verbindung setzt. Pausan. 8, 34, 2 erwähnt das Δακτύλου μνῆμα bei Megalopolis in Arkadien. Ein konischer Erdschutt trug auf seiner Höhe einen aus Stein gehauenen Finger. In der Nähe lag das Heiligthum der Μανίαι θεαί. Die Mythen von Orestes Wahnsinn, von dem Erscheinen der Erinyen, von dem Wechsel ihrer schwarzen Farbe in weiße, nachdem der Muttermörder sich den Finger der einen Hand selbst abgenagt, lassen den Zusammenhang des δάκτυλος mit dem mütterlichen Naturprinzip, und die in ihm liegende Verbindung der beiden Seiten des Lebens, der schwarzen und der weißen, mit hinlänglicher Klarheit erkennen. Der Finger ersetzt auf der Höhe des Grabmals den Phallus,

[1]) Plut. de fac. in orbe lunæ hebt hervor, daß sie eben deßhalb keine spiegelartigen Bilder von sich gebe, an einer andern Stelle, daß sie, weil zu nahrhaft, nicht zum Getränke gebraucht werden dürfe.

[2]) Plut. Is. et Os. 16. τρέφειν δὲ τὴν Ἴσιν, ἀντὶ μαστοῦ τὸν δάκτυλον εἰς τὸ στόμα τοῦ παιδίου διδοῦσαν.

[3]) Ueber die asiatische Sitte, den Ring an der rechten Hand zu tragen: Raphael Garrucci, mélanges d'épigraphie ancienne, Paris 1856, 1 cahier, p. 10.

der so oft in Gräbern gefunden wird — man denke an die oben zusammengestellten Beispiele — und der auch die Spitze des Alyattesmals krönte, wie wir dieß bei Herodot dargestellt, und von neuern Reisenden, den Herrn v. Prokesch, Welker, Hamilton bestätigt wissen. Für die Verbindung der Lebens- und Todesbedeutung in demselben Symbol, welche wir oben schon als Ausfluß einer alle Theile der alten Götterwelt beherrschenden Grundanschauung hervorgehoben haben, liefert auch die Hand eine sehr belehrende Analogie. Symbol des Lebens, wird sie Symbol des Todes. Mit dieser Funerärbedeutung spielt sie eine merkwürdige Rolle in dem Rhampsinites-Mythus, den uns Herodot 2, 121. 122 erzählt. Denn von dem Leichnam des Bruders löst der Dieb den Arm, birgt ihn unter dem Gewande, und tritt so zu der Königstochter ein, welche auf des Vaters Befehl dem Hetärismus sich ergeben hatte. Da nun diese ihn festzuhalten suchte, reicht er ihr statt seiner eigenen die Hand des Todten hin, und weiß so unter dem Schutz der Dunkelheit den Anschlägen des Weibes zu entrinnen. Der Wechsel der lebenden und todten Hand entspricht den beiden Seiten des Naturlebens, die in allen Theilen jenes ägyptischen Mythus in ihrer Wechselwirkung und innern Identität hervortreten. Ich brauche darauf jetzt nicht näher einzugehen, da meine Abhandlung in den Annali dell' Instituto 1858 über die Bedeutung der Würfel in den Gräbern der Alten, sich genauer darüber verbreitet. Nur eines Zuges mag noch Erwähnung geschehen. Den betrunkenen Hütern wird von dem schlauen Betrüger die rechte Wange zum Schimpf kahl geschoren. Hier erscheint die rechte Seite wiederum in Verbindung mit der Idee der Thätigkeit und Kraft, die linke als die weibliche Passivität.

Die bisher entwickelte Naturbedeutung der Finger kehrt wieder in den Idäischen Dactylen und Präneſtinischen Digitiern.[1] Auch sie sind nicht bloß Erzarbeiter, und nicht deßhalb Dactyli oder Digitii genannt, weil zum Schmiedehandwerk Hand und Finger besonders erforderlich sind; vielmehr hat in jenem Namen ihre allgemeine Gottheitsnatur, welche die Zeugungskraft des Stoffs in sich schließt, ihren Ausdruck gefunden. Die Dactyli bilden in ihrem Vereine die Gotteshand, welche alle Organismen der Erde erschafft und bildet. Wie Χείρων, werden sie als Kenner der geheimen Kräfte der Pflanzen, daher als Zauberer wie Medea-Circe dargestellt.[2] Auch in dieser Eigenschaft schließt der Chironzögling Achilleus, der auf Creta den Namen Pemptus trägt, sich ihnen an. Den fünf männlichen werden als Ergänzung ihrer geschlechtlichen Unvollkommenheit fünf weibliche zur Seite gestellt. Diese vertheilen sich so, daß die

1) Von diesen Klausen. Aeneas 761 f., 914 f.

2) γόητες καὶ φαρμακεῖς Sch. Apoll. Rh. 1, 1129.

männlichen der rechten, die weiblichen der linken Hand zugewiesen sind.[1]) Die Idee der Geburt aus den Fingern findet in Hellanikus Angabe, der Name der Dactylen stamme daher, daß diese Dämonen sich in der Idahöhle an Rhea's Fingern festgehalten hätten, wiederum ihren Ausdruck. Nach Diomed. 3, 474 legt Ops ihre Hände auf den Fels, und gebiert so den cretischen Zeus. Aus dem Eindruck der Finger aber gehen die Corybanten hervor, die a qualitate facti Dactyli-Digiti genannt worden sind.[2]) In allen diesen Wendungen haben wir stets die gleiche Idee. In den fünf Fingern der Hand ruht die bildende und gestaltende Kraft der Natur: uti homo per digitos, ita Rhea per illos ministeria sua exsequitur.[3]) Daher sind sie zunächst mit dem weiblich gebärenden Prinzip verbunden, dann aber werden sie die Darstellung der männlichen Zeugungskraft, die aus dem Urstoffe im Sohnesverhältnisse hervorgeht, und treten so den Urmüttern als wohlthätige Erddämonen zur Seite. In dieser Bedeutung werden ihnen fünf weibliche Finger beigegeben. So erscheint das menschliche Händepaar als die vollendete Darstellung der ganzen Naturkraft in ihrer doppelten Potenzirung. Die Linke ist das passive, die Rechte das aktive Prinzip. In der Linken sitzt der Zauber, in der Rechten die Macht, ihn zu lösen. Was sich so auf die beiden Hände vertheilt, ist aber auch schon in der Fünfzahl der Finger nthalten. Denn für diese haben wir die Bedeutung der Ehe, welche aus der Verbindung der männlichen 3 mit der weiblichen 2 hervorgeht, oben nachgewiesen. Hierin findet es seine Erklärung, warum die Fünfzahl der Dactylen auch mit der Dreizahl wechselt. Kelmis, Damnameneus und Akmon werden in der Phoronis genannt. Bei Strabo 10, 473 zeugen die Dactylen 9 Kureten, von denen jeder wieder 10 Finger hervorbringt.[4]) Hier erscheint die Dreizahl und die Fünfzahl in der engsten Verbindung: die Drei als Darstellung der männlichen, die Fünf als Vereinigung der männlichen und der weiblichen Potenz. In beiden Auffassungen herrscht die Idee der stofflichen Zeugungslust, welche die Grundnatur der Dactylen bildet, vor. Es ist die Bestimmung dieser Zwergdämonen, durch ihre männliche Einwirkung auf den Stoff die in ihm ruhenden verborgenen Schätze zu erwecken und ans Licht hervorzubringen. Sie sind nicht weniger Väter aller Erdzeugung, als Heber und Bearbeiter der Metalle. Ja gerade in ihrer Feuernatur besitzen sie die Macht zu beiden Thätig-

---

[1]) Pherecydes beim Scholiasten zu Apollon. Arg. 1, 1129.
[2]) Cic. N. D. 3, 16. fin. Diomed. 3, 474.
[3]) Serv. Aen. 3, 111.
[4]) Welker, Trilogie Prometheus, S. 182, wo für die Bedeutung des πεμπάζειν auch Odyss. 4, 412 und Schol. Apoll. 2, 972, Pollux, 2, 156 angeführt werden.

keiten, wie auch Achilles-Pemptus, der Träger der vereinigten Wasser- und Feuerkraft,[1]) zu der Metallarbeit, zu der in ihr sich gattenden Macht der zwei Elemente und zu der Euböischen Chalcis in der nächsten Beziehung steht. Daher sind sie auch die Väter der am Ida wohnenden Eteokreten,[2]) deren Name die echte Geburt in dem Sinne andeutet, daß sie, wie die Athener seit Cecrops, nicht nur eine Mutter, sondern auch einen bestimmten, durch die Ehe gegebenen Vater besitzen, mithin aus unilateres zu διφυεῖς werden. Gerade diese männliche Abstammung wird durch die Dreizahl, das διφυές durch die Fünfzahl, vollkommener durch die Zehn, am entwickeltsten durch die auf Creta vorherrschende Hundert hervorgehoben. Die Ehe, welche die Fünfzahl darstellt, wird ganz stofflich gedacht, und darum hat in der Verbindung beider Geschlechter die Weiblichkeit das Uebergewicht. Wie Luna Lunus, so umschließt hier die Mutter den Vater. Dadurch erhält die Fünf wieder eine vorherrschend stofflich-weibliche Bedeutung. In diesem Sinne treten die Zehn und die Fünf der männlichen Sonnenzahl Zwölf entgegen. Wo immer in dem römischen Staate die Fünf zur Anwendung kommt, liegt der stofflich plebeische Gesichtspunkt zu Grunde. Bei der Erzählung des Fortgangs der zwölf Tafel-Gesetze bedient sich Livius einer Wendung, die volle Beachtung verdient. Statt des Ausdrucks postquam animadverterunt, duas deesse tabulas, würde man eher erwarten: quasdam deesse leges. Allein der Sinn erhielte dadurch eine andere Nuancirung. Es ist die Zehnzahl, welche den Decemvirn bedenklich erscheint, und die sie durch die Zwölf zu ersetzen wünschen. Diese allein entspricht der Sonnenweihe, deren Träger die Patricier sind, dem väterlichen Prinzip, auf dem sie ruhen. Die Zehn ist die stofflich plebeische Zahl, wie sie anfänglich, dem stofflich-weiblichen Prinzip des Rechts, und dem nicht minder stofflichen der Plebejer (τὸ πλῆθος) besser zu entsprechen schien. — Als Lunarzahl haben wir die Fünf früher schon gefunden. Das zehnmonatliche Mondjahr zeigt sie uns im Gegensatz zu dem zwölfmonatlichen der Sonne. Als Mondfrau erhält Minerva-Athene eine besondere Beziehung zu der Fünf. Wir haben sie oben als Pempta, Achilles-Lunus als Pemptus gefunden. Nun sind aber Minerven auch die fünf Finger der Hand geweiht, wie wir von Servius Ecl. 6, 3 berichtet werden, und damit steht eine noch weitere Beziehung der Finger im Zusammenhang. Bei Nonnus Dionys. 41, 379 berechnet der weise

---

[1]) Diese wird auch in den Thränen erkannt, welche durch diese Eigenschaft besondere Bedeutung erhalten. Darüber Plato im Timæus, p. 383 Bip. *Πῦρ μὲν καὶ ὕδωρ. ἀθρόον, ὃ δάκρυον καλοῦμεν.* Ihre salzige Beschaffenheit erhöht die Macht derselben. Man sehe Plato Tim. p. 367. Bip. *ἁλῶν, κατὰ νόμον, θεοφιλὲς σῶμα ἐγένετο.*

[2]) Diodor, 5, 64.

Endymion die Mondbahnen durch Krümmung der Finger: ἑτερότροπα δάκτυλα κάμψας.[1]) Hier haben wir die Finger als Grundlage und Ausdruck des Zahlensystems, und zwar als Folge ihres Zusammenhangs mit der stofflichen Kraft überhaupt. Dieß findet seine Bestätigung in der Angabe, daß eben dieselbe Minerva Erfinderin der Zahl sei. Man hat dieß so erklärt, daß ja Athene, der Ausdruck der höchsten Geistigkeit, die Zahl und alle darauf ruhende höhere Wissenschaft den Menschen allein geschenkt haben könne. Allein der Grund jener Verbindung ist ein ganz anderer, nicht sowohl ein abstrakt geistiger, als vielmehr ein ganz sinnlich-stofflicher. Wir haben nicht an jene zu höchster Geistigkeit emporgestiegene, mutterlos aus Zeus Haupt hervortretende Athene, sondern vielmehr an die selbst ganz stofflich gedachte Naturmutter, die Mondfrau Minerva, der die Finger geweiht sind, zu denken. Die Zahl erscheint in ihrer Verbindung mit Athene als ἀριθμὸς σωματικός. Sie ist dem Stoffe eingeboren,[2]) wie das Recht, daher mit der weiblichen Naturseite verbunden wie das Recht, und selbst nur der Ausdruck des höchsten Gesetzes, das alle Theile der stofflichen Welt beherrscht und zugleich als irdische und himmlische Harmonia erscheint. In dieser Bedeutung eben tritt die Zahl zu dem Mond und den Mondgöttern in nähere Beziehung. In dieser sind die Finger Minerven geweiht; in dieser Endymion das Mittel der Mondberechnung; in dieser für Aurora-Matuta das lichtausstrahlende, taggebärende Attribut; in dieser, wie der Mond selbst, Träger aller Zeitrechnung und des ganzen Zahlensystems, das die Fünf nicht überschritt und dem πέντε so nahe verwandt war, daß man Zählen überhaupt durch πεμπάσασθαι bezeichnete. An die Tempel weiblicher Gottheiten war die Zeitrechnung geknüpft. In Nortia's volsinischem Heiligthum wurde der Jahresnagel eingeschlagen. Nortia hat die Natur einer großen Naturmutter, einer mit Erde und

---

[1]) Die Finger als Zahlausdruck in ihrer verschiedenartigen Krümmung und Zusammenlegung werden oft erwähnt. So in jener oben benutzten Stelle Macrobs Sat. 7, 13, wo die Sechszahl auf den digitus medicinalis complicatus zurückgeführt ist. Ferner Auson. epist. 7, 6. Ovid. F. 3, 123. Cicero Attic. 5, 21 vers. fin. Juven. 10, 248. Ueber den Beginn mit der linken Hand Beda, de loquela per gestum digitorum. Marian. in Schol. ad Libr. 1 Hieronym. c. Jovin. Von Plinius 34, 7, 16 und Macrob. Sat. 1, 9 wird berichtet, daß das Janus-Bild die Finger beider Hände so gestaltet hatte, daß sie zusammen die Zahl der Jahrestage (365 nach Macrob, 355 nach Plinius) ergaben. Nach Varro hatte Janus, der in seiner Natur alle Stufen der Zeugungspotenz umschloß, zwölf Altäre, nach Marcus Messala die Kraft des cuncta fingendi, welche den Fingern vorzugsweise einwohnt. Die Idee, an den Fingern die Zeitrechnung auszudrücken, ruht also auch hier auf der allgemeinen Naturbedeutung der Hand und ihrer Theile. — Jorio, mimica, p. 233. Echtenmeier, über die Finger, stand mir nicht zu Gebote.

[2]) Ueber diese Anschauung Aristot. Metaph. 1, 5; 13, 3. Sextus Empir. Pyrrhi Hypotyp. 3, 152 f. advers. physic. 2, 249 f.

Mond zugleich identificirten Fortuna-Nemesis,[1]) der Nagel selbst eine in seiner Verbindung mit Diana, und in seiner Anwendung gegen die durch Mondschein beförderte Fäulniß deutlich hervortretende lunarische Beziehung. Durch alle diese Bemerkungen wird die Grundbedeutung der Finger außer Zweifel gesetzt. Sie zeigen uns die stoffliche Naturkraft als lebengestaltende Macht in der unerreichbaren Kunstfertigkeit, welche alle Geschöpfe auszeichnet, daher zunächst weiblich, dann aber auch männlich, deßhalb auf Bildern zeugungskräftig verlängert, immer gegliedert zu der ehelichen Fünfe, und in Zahl, Zeitrechnung, Harmonie das dem Stoffe eingeborene, immanente Gesetz äußerlich darstellend. Daher eben ist die Zurückführung des Leierspiels auf die Dactylen und Chiron, wie es Plutarch de musica bezeugt, von tieferer Bedeutung. Daher die Hand das Zeichen der Mysterien, die eben auf die Dactylen zurückgeführt werden; darum auf Gräbern, wie die ihr so nahe verwandte Lyra,[2]) Symbol der Initiation in die bacchisch-orphischen Orgien; darum endlich der Ausdruck alles Rechts und aller Aequitas, welche Nonnus 41, 344 ὄργια θέσμων bezeichnet. Sehen wir nun zurück auf jene Manus Aequitatis,[3]) welche der Priester an der Isisprozession vortrug, so gewinnt sie für uns neue Bedeutung. Es zeigt sich nun erst die innere Verbindung derselben mit dem vasculum in formam pupillæ rotundatum,

---

1) Liv. 7, 3. Juven. 10, 47. Schulz Annali 11, p. 110, n. 4.

2) Als Begründerin aller Harmonie erscheint Isis in jener von Plato legg. 2, p. 658 mitgetheilten Sage, woraus Folgendes seine Stelle hier finden muß. „In andern Theilen mögen wohl die ägyptischen Gesetze ihre Mängel haben; aber ihr Gesetz über die Musik ist gründlich, und ein merkwürdiges Beispiel, daß es möglich war, darüber Gesetze zu geben, und mit festem Muth solche Lieder einzuführen, die das Rechte und Wahre natürlich darstellen. Das mag aber wohl das Werk eines Gottes oder eines von Gott begeisterten Mannes sein: wie denn auch bei den Aegyptiern die Sage ist, diese Lieder, die so viele Jahrhunderte beibehalten worden, seien von der Isis gedichtet gewesen. — Denn so sehr die Menschen in Lust und Schmerz geneigt sind, immer neue Musik zu haben, so geht das doch nicht leicht so weit, daß sie sich unterstünden, geheiligte Melodien nur darum, weil sie uralt sind, zu verändern und zu verderben. Einmal in Aegypten hat das Niemanden vermocht, dieselben zu verderben; gerade das Gegentheil ist geschehen.“ Wie nahe aber nun Liederdichtung und Musik mit Gesetzgebung verwandt ist, zeigt jener νομῳδός der Mazakener in Kappadocien bei Strabo 12, p. 539: χρῶνται δὲ οἱ Μαζακηνοὶ τοῖς Χαρώνδα νόμοις, αἱρούμενοι καὶ νομῳδόν ὅς ἐστιν αὐτοῖς ἐξηγητὴς τῶν νόμων, καθάπερ οἱ παρὰ Ρωμαίοις νομικοί (d. h. die mit dem jus respondendi betrauten Juristen). Gesetz und Recht sind ihrem Wesen nach Harmonie des Stoffs, und daher mit Musik und Orchestik innerlich verwandt, eine Offenbarung des großen Concentus der Dinge, welchen die Mysterien-Lyra anzeigt. Uebereinstimmend hiemit berichtet Lucian de saltat. 14, man habe in Thessalien den obersten Magistrat Vortänzer genannt, und diese Bezeichnung finde sich daselbst auf den Statuen berühmter Männer. Zwei werden mitgetheilt: Προύκριν προορχηστῆρα ἁ πόλις. Eine andere besagt: Ειλατίωνι τὰν εἰκόνα ὁ δᾶμος εὖ ὀρχησαμένῳ τὰν μάχαν.

3) Personifikation der Aequitas zur besondern Gottheit erwähnt Arnob. 4, 1. Ob auch Aecetiæ poculum? Die Pentas wird Dikaiosyne genannt bei Jamblichus 3, 18.

de quo lacte libat, in ihrer ganzen Berechtigung. Die runde, milchspendende Brust, [1]) die mit der linken Hand so wenig Zusammenhang zu haben, ihr so räthselhaft zur Seite gestellt erschien, schließt sich derselben nun als Ausdruck der gleichen Mutter-Idee an. Ein Gedanke beherrscht beide Symbole. Die fünf Finger der geöffneten Hand können selbst als milchspendend, wie in Malkanders Mythus, gedacht werden. Hand und Brust zeigen uns das weibliche Naturprinzip in seiner schaffenden, bildenden, gestaltenden, aber auch mütterlich nährenden Eigenthümlichkeit, und auf dieser physischen Grundlage erbaut sich die höhere der Recht und Billigkeit handhabenden Justitia-Fortuna von selbst auf. Was Isis schenkt, das vertheilt sie auch billig, mit mütterlicher Genauigkeit, ohne Gefährde und List, jedem das Seine, und diese Beziehung wird nun an die linke Hand vorzugsweise angeknüpft. Sie ist also wie Syria Dea justitia et æquitate insignis, und dadurch wiederum vorzugsweise Mutter. Die Uebereinstimmung beider Gottheiten wird um so beachtenswerther, wenn wir bedenken, daß sie beide, gleich Leda-Nemesis mit dem stofflichen Ur-Ei in Verbindung stehen. Denn auch Isis ist eigeboren, auf dem florentinischen Canopus selbst in Eigestalt dargestellt und mit vielfältigem Eischmuck geziert.[2]) Die

---

[1]) Quellen, Brüste genannt, Pausan. 9, 34, 2. Joseph. bell. Jud. 7, 6.

[2]) Bei Diodor 1, 27 sagt Osiris: *εἰμὶ δὲ υἱὸς Κρόνου πρεσβύτατος, καὶ βλαστὸς ἐκ καλοῦ τε καὶ εὐγενοῦς ᾠοῦ σπέρμα συγγενὲς ἐγεννήθην ἡμέρας.* Ebenso nennt sich Isis des Kronos Tochter, auch ist sie mit Osiris eines Mutterschooßes, mithin eines Eies, Sprößling. Monumente bestätigen dieß. Wie die Scheibe, so erscheint zuweilen auch das Ei zwischen dem Hörnerpaare, das das Isishaupt schmückt. So bei Montfaucon, antiq. expliquée 2, 143. Besonders beachtenswerth ist der Canopus auf einer Gemme des Mus. Florentin. 1, 59, Nr. 2, womit man einen andern in Causseus Mus. Romanum. tab. 42 vergleichen muß. Auf dem Florentiner Steine erscheinen im Ganzen nicht weniger als sieben Eier; das eine ist als Amulet an dem Halsband befestigt und vertritt die Stelle der bulla. Die sechs übrigen sind in zwei Gruppen vertheilt, von welchen jede je drei enthält. Zwei aufgerichtete Schlangen tragen das eine zwischen ihren Körpern; überdieß jede ein kleineres auf ihrem Haupte. Wir haben also hier wiederum die Verbindung von Schlange und Ei, wie auf dem Cameo mit der Umschrift *ΥΓΙΑ*; und über jeder der beiden Gruppen erscheint wie dort ein Stern. Der Canopus hat übrigens selbst die Eiform, wobei das breite oder weibliche Ende nach oben gekehrt ist. Die Entstehung der Canopusform aus dem Ei kann keinem Zweifel unterliegen; sehr deutlich ist der Zusammenhang auf einer Gemme bei Gorleus pl. 233, Nr. 491. Auch auf etruskischen Grabmonumenten findet sich die Canopenform. So bei Darstellungen der Necyomantie. Siehe das Bild bei R. Rochette, mon. inéd. pl. 64. p. 371. 372, aber auch, besonders zu Clusium, als selbstständiger Aschenbehälter. Diese Anwendung der Eiform entspricht der Religionsbedeutung des Eis in besonderm Grade, und zeigt dieses in seinem nahen Bezuge zu Generation und Regeneration, als Darstellung der physischen und der höhern *ἀρχὴ γενέσεως*. — Die Eiform kehrt in Aegypten auch als Kopfschmuck wieder. Der von Belzoni zu Karnak angekaufte, im brittischen Museum befindliche colossale Kopf zeigt diesen Eihut, vorn mit der Königsschlange geziert, in besonderer Vollkommenheit. Belzoni, p. 184. — Das Semiramis-Ei erinnert mich an zwei eiförmige Steine des brittischen Museums,

Idee der æquitas kann also auch schon auf das Ei zurückverlegt werden. Es ist, wie das weibliche Naturprinzip, nicht nur der stoffliche Urgrund des Lebens, sondern auch der Ausdruck der mütterlichen Gerechtigkeit, des suum cuique. Die gleiche Theilung in zwei durch die Farbe geschiedene Hälften nimmt neben der physischen auch noch die, wenn ich so sagen darf, politische Bedeutung des vollkommen gleichen Herrschaftsrechtes zweier zum Thron berufener Brüder an. Einer um den andern sollen sie herrschen, und Eteocles höchste Schuld ist es, daß er dieses Recht bricht, während Pollux, ihm folgend, dem Bruder seine Unsterblichkeit freiwillig mittheilt. In den zwei Eihälften, aus welchen die Hüte der Dioscuren, ebenso Himmel und Erde gebildet werden, tritt der Gedanke des æquum wieder in anderer Gestalt hervor, und wenn das Ei mit einem Haare durchschnitten, dem Perserkönige aus einem Ei das Wasser gereicht wird, so mag man auch hierin die Idee der höchsten Billigkeit, welche bei der Theilung vorherrschen, und des Königs Richteramt leiten soll, wieder ausgedrückt finden. Nach ägyptischem Gebrauche wird dem Sieger im Prozesse das Bild der Ἀλήθεια, das er selbst trug, von dem vorsitzenden Richter um den Hals gehängt. Diodor 1, 75. Aelian V. H. 14, 34. Unter diesem Bilde haben wir uns die Eimutter Isis in Gestalt einer mit verschlossenen Augen dargestellten Justitia-Dike zu denken. In ihrem Namen, aus ihrer Machtvollkommenheit hat der Richter seinen Entscheid gegeben. Sie selbst verleiht dem Benachtheiligten als arbitra causarum, als æqua lance jura pensitans den Sieg, welcher das Recht wiederherstellt, eine Beziehung, durch welche das ovum anguinum der Gallier und dessen Kraft in Rechtssachen, erst recht ins Licht gestellt wird. Vor dem Ei beugt sich auch des Königs höchste Gewalt, wie die Götter vor dem Fatum, wie Jupiter selbst vor dem Ei der Nacht und vor der Waage, aller Gerechtigkeit und billigen Vertheilung Maaß und Ausdruck.

15.

In seiner Verbindung mit dem weiblichen Naturprinzip kann das Recht selbst nur den Charakter eines Naturgesetzes haben. Welche Bedeutung diesem Aus-

---

welche aus Assyrien stammen, und vor den großen Entdeckungen des letzten Jahrzehnts zu den wenigen in Europa bekannten Antiquitäten der Euphratländer gehörten. Bonomi, Niniveh and its palaces, London 1857, p. 6. Zu allen den Beispielen des Eisymbols, welche uns Indien Assyrien, Vorderasien, Aegypten, Griechenland und Italien geliefert haben, kommt zuletzt noch Amerika. Nach dem Glauben der Peruaner fielen drei Eier vom Himmel, ein goldenes, ein silbernes, ein kupfernes. Aus dem ersten gingen die Curacas oder Fürsten, aus dem zweiten die Edelleute, aus dem dritten das gemeine Volk hervor. Ternaux Compans. 15, 6. Müller, amerikanische Urreligionen, p. 327. — Das Zerschneiden des Eis mit dem Haare findet sich auch bei Plutarch im liber amatorius; die Eifigur der Welt Placita philos. 2, 2.

drucke zukömmt, wird sich am deutlichsten aus dem Gegensatze ergeben. Dem Naturgesetz treten die positiven Bestimmungen, welche den Inhalt einer besondern staatlichen Rechtsordnung bilden, entgegen. Wir haben den Gegensatz des jus naturale und civile vor uns. [1]) Der erste und durchgreifendste Unterschied, in welchem sich derselbe äußert, liegt darin, daß das positive Civilrecht dem Gesetze des rein stofflichen Lebens feindlich und hindernd entgegentritt. Der höhern Bestimmung des Menschen dienend, bricht das positive Recht in manchen Punkten das Gesetz des stofflichen Lebens, und entzieht seiner Herrschaft mehr als ein Gebiet, das nun nicht mehr dem jus naturale, sondern dem jus civile angehört. [2]) Ein Beispiel wird den Gedanken in sein volles Licht setzen. Unbesiegbare Liebe treibt Myrrha zu ihrem Vater Cinyras. Nach dem Gesetze des Stoffs, welches den Inhalt des jus naturale bildet, ist eine solche Verbindung gestattet. Aber dem jus civile ist sie zuwider. Klagend hierüber äußert sich das Mädchen bei Ovid. Met. 10, 321 also:

> Di, precor, et Pietas, sacrataque jura parentum,
> Hoc prohibete nefas: scelerique resistite tanto;
> Si tamen hoc scelus est. Sed enim damnare negatur
> Hanc Venerem Pietas: coëuntque animalia nullo
> Cætera delectu. nec habetur turpe iuvencæ
> Ferre patrem tergo: fit equo sua filia coniux;

---

[1]) Fr. 6. pr. De just. et jure.

[2]) In welchem Sinne hier jus naturale genommen wird, ergibt sich aus der Ausführung im Text hinlänglich. Es ist das Recht der stofflich-animalischen Welt, wie es von Ulpian in Fr. 1, §. 3 D. de justitia et jure (1, 1) anerkannt wird. Wenn Ulpian unter den römischen Juristen dieses jus naturale vorzugsweise hervorhebt, so mag gerade sein syrischer Ursprung darauf Einfluß geübt haben. Ohne Zweifel geht auch Isidor in seinen Or. 5, 4, 1 auf Ulpian zurück, dessen Institutionen er vorzugsweise benützt zu haben scheint. Die Annahme eines den Menschen und der Thierwelt gemeinsamen Rechts ist — darauf kömmt Alles an — nicht philosophische Abstraktion späterer Zeit, sondern Rest eines Urgedankens der Menschheit, welcher in der thatsächlichen größern Einheit aller Theile der Schöpfung, wie sie den Urzeiten inne wohnte, ihren Grund hat. Pythagoras und Empedocles, die sich in allem so vorzugsweise als die Träger der frühesten Naturideen darstellen, zeigen sich auch in der Verbindung der ganzen animalischen Welt vorzugsweise als die Vertreter eines allgemeinen jus naturale, das bei dem Glauben an steten Wandel der Weltseele durch alle Theile der Schöpfung durchaus nichts Auffallendes hatte. Wurde doch auch die unbelebte Schöpfung zum Gegenstand des Rechtsverfahrens gemacht, wie man den ehernen Stier zu Elis und andere Gegenstände, durch welche der Mensch zu Schaden gekommen, büßte. Jene Idee der Einheit ging in Italien nie unter, und Schriftsteller, wie Virgil (Georg 4, 227) Ovid. Met. 15, dieser mit bestimmter Beziehung auf Pythagoras, Seneca Ep. 108, Cicero R. P. 3, 11, Jamblich. vita Pythag. 168. 169, Plinius 8, 42, Cicero Off. 1, 4, 17. 54, vielfältig darthun. Ueber alles dieß liefert das durch vielseitige Gelehrsamkeit ausgezeichnete Werk von Voigt, das jus naturale der Römer, besonders im ersten Bande, S. 84 f. 286 f. manche Belehrung, obwohl mir auch hier alles zu sehr im Lichte des bloßen philosophischen Gedankens aufgefaßt und die Verbindung mit den ältesten Religionsanschauungen zu sehr vernachlässigt scheint.

Quasque creavit, init pecudes caper: ipsaque cuius
Semine concepta est, ex illo concipit ales.
Felices, quibus ista licent! *humana malignas*
Cura dedit leges: et quod Natura remittit
Invida jura negant. Gentes tamen esse feruntur,
In quibus et nato genitrix, et nata parenti
Jungitur, et pietas geminato crescit amore.

Das Eheverbot gewisser Verwandtschaftsgrade ist positive Satzung, unbekannt dem Gesetze des rein stofflichen Lebens. Der Herrschaft des jus naturale ist ein bestimmtes, sehr wichtiges Gebiet des menschlichen Lebens durch das ius civile entzogen. Dieses erscheint mithin als eine Einschränkung jenes. Es tritt ihm von Hause aus feindlich entgegen, und eröffnet einen Kampf gegen dasselbe, der mit der Ausbildung der menschlichen Gesellschaft und mit der Entwicklung eines höhern geistigen Lebens immer größere Verhältnisse annehmen muß. Wir wollen diesen Kampf in einigen Hauptanwendungen verfolgen. Auf dem Gebiete des geschlechtlichen Lebens nimmt er eine besonders belehrende Gestalt an. Dem rein stofflichen Sein ist die Ausschließlichkeit der Ehe unbekannt. Der Thierwelt fremd, ist sie der stofflichen Schöpfung niederer Grade vollends entgegengesetzt. In ewiger Selbstumarmung bringt die Erde jene Gewächse hervor, die ohne alles menschliche Zuthun, ultro et iniussa, aus dem Mutterschooße des Stoffes ans Licht treten. Wenn Isis und Osiris sich schon in Rhea's finsterm Leibe vermischen, so ist dieß der Ausdruck jener Sumpfzeugung, die aus dem verborgenen Schlammboden stets neuen Schilf entstehen und die absterbenden Rohre durch jung nachschießende ersetzen läßt. Das ist das aphroditische Naturgesetz, nach welchem einige Muttergottheiten ἐν ἕλει verehrt, nach welchem Helena selbst genannt ist, und auf welchem auch der Beiname ἐν καλάμοις, sowie die Heiligkeit der Sumpfgewächse beruht. Dieses Gesetz auf die Menschen zu übertragen, ist Aphrodite's und anderer aphroditisch gedachter Urmütter stetes Streben. Sie tritt ehelicher Verbindung feindlich entgegen. Die Ausschließlichkeit des Matrimonium ist Aphroditen verhaßt, ein Gegenstand ihrer Anfeindung und ihres Unwillens. Wenn Helena, Peitho's Einflüsterungen horchend, dem Verführer Paris folgt, und so das Gesetz der Ehe bricht, so hat sie weniger dem Hange ihres eigenen Herzens, als dem Gebote des aphroditisch-stofflichen Triebes nachgegeben, und wenn das assyrische Troia ihre Vertheidigung übernimmt, so tritt es für Aphroditen selbst und ein auf aphroditischer Stofflichkeit beruhendes Religionssystem in die Schranken. [1]) Nicht dazu ist Helena von der Urmutter

[1]) Servius Aen. 1, 285. Bello Punico secundo, ut ait Ennius, placata Juno cœpit favere Romanis. 12, 841. Constat bello Punico secundo exoratam Junonem: tertio vero bello

mit allen Reizen, die sie selbst besitzt, geschmückt worden, daß sie nun Einem zu ausschließlichem Besitze anheimfalle und in Eines Mannes Umarmung verwelke. Sie soll, wie Penia, immer neuen Männern nachgehen, und wie jene arabische Königstochter, deren Mythus Strabo 16, 783 erzählt, bis zur Ermüdung die Bestimmung des Stoffes erfüllen, und durch die Hinfälligkeit des Gezeugten sich nicht abhalten lassen, stets neue Befruchtung zu empfangen. Nur so erfüllt sie Aphroditens, erfüllt sie des Stoffes Gesetz. Selbst die Wahl ist ihr versagt. Wie Psyche ihres Begatters Gestalt nicht kennt, wie Lamia, die große Hetäre, ihre Augen im Beutel birgt,[1]) so soll auch das sterbliche Weib *τῷ ἐντύχοντι* zu Willen sein und wie die kretische Gorgo an des Mannes Liebe, nicht an seinem Untergange sich weiden.[2]) Diese Religionsidee hat besonders in dem Sühnopfer der Braut ihren Ausdruck gefunden. Aphrodite ist durch die Eingehung der Ehe verletzt, sie muß durch eine Periode des Hetärismus, dem sich das Mädchen hingibt, gesühnt und so der Ehe günstig gemacht werden. Herodot's Schilderung der babylonischen Sitte zeigt ganz diesen Charakter, und hebt namentlich auch die Verpflichtung, willen- und wahllos Jedem zu folgen, hervor. Bis nach Italien reicht diese Anschauung, wie Justins Erzählung von dem Frauengelübde der Lokrer und der dadurch bezweckten Versöhnung Aphroditens beweist. Wir finden sie wieder in Etrurien und auf den Balearischen Inseln. Sie liegt auch den Cyprischen Einrichtungen zu Grunde, steht mit Carthago's Urgeschichte in Verbindung, tritt am innersten Busen der Hadria in Cinyras

---

a Scipione sacris quibusdam eliam Romam esse translatam. Das aphroditische Rom war sich seines Gegensatzes zu Juno so lange noch bewußt. Die assyrische Zugehörigkeit Iliums und der assyrische Stamm seines Königshauses wird von Plato in den Gesetzen 3, p. 685 und Diodor 2, 22 zu bestimmt behauptet, als daß darauf keine Rücksicht genommen werden dürfte. Plato sagt ausdrücklich, die Bewohner von Ilium hätten sich auf die Macht der Assyrer, die Ninus erworben, verlassen, und durch ihre Frechheit den Krieg gegen Troia hervorgerufen. „Denn damals machte der Ueberrest des assyrischen Reichs noch eine ziemliche Figur, und die damaligen Griechen fürchteten jene vereinigte Kriegsmacht so sehr, als wir heut zu Tage den großen König (der Perser) fürchten. Denn die Eroberung Troia's zum zweiten Mal war ein wichtiger Grund zur Klage gegen sie geworden, da diese Stadt ein Theil des assyrischen Reichs war." Diodor nennt Priamus einen Vasallen des Königs von Assyrien, und stellt Memnon als den Anführer der assyrischen Hilfsvölker dar. Nach Servius Aen. 6, 650; 9, 643 (gente sub Assaraci) Georg 3, 35 ist Assaracus des Priamus Ahn, Assaraci gens daher die gens Romulea. Diese Zeugnisse, welche man lange mit der größten Verachtung behandelte, hat in der neuern Zeit Walz, in seiner Schrift de Nemesi Græcorum zuerst wieder zu Ehren gezogen. Die Erstreckung des assyrischen Reichs über Vorderasien, namentlich auch über Troia, wird von Ktesias bei Diodor 2, 2 bestimmt bezeugt, und muß als historische Thatsache angenommen werden.

[1]) Diodor. 20, 41.

[2]) Plutarch de amore 20. Hymn. in Isidem. 37: *ἀνδρὶ γυναῖκα συνάγαγον.* Pervigilium Veneris: Cras amet, qui numquam amavit, quique amavit, cras amet.

Mythus hervor, und nimmt zu Corinth und in andern Sitzen des Aphrodite-dienstes die Gestalt der Weihung hetärischer Hierodulen an.[1]) Nonnus bleibt dieser Auffassung ganz getreu, wenn er 41, 335 Augusts Strafen der Ehelosigkeit durch Aphrodite in folgenden Worten tadelt:

> τὸ δὲ πλέον ἔννομος Ἑρμῆς
> τοῦτο γέρας μοι ἔδωκε, βιαζομένους ἵνα μούνη
> ἀνέρας, οὓς ἔσπειρα, γάμου δεσμοῖσι σαώσω.

Diese Verse bilden den Schluß jener Anrede, in welcher die besorgte Cypris von der himmlischen Harmonia die Stadt der Gesetze erkundet, ob es wohl Paphos oder Cypros, oder Corinth oder Sparta, oder nicht eher Berytus sei, der die Verheißung gelte. Sie erscheint also hier in ihrer Rechtsbeziehung und gerade in dieser tritt sie als Vertheidigerin des jus naturale der stofflichen Welt gegen die Bestimmungen der positiven Gesetzgebung in die Schranken. Sie ist die Erretterin der Menschen aus den Banden, mit welchen sie das jus civile umgibt. Jedem Zwange und jedem ausschließlichen Besitze abhold,[2]) folgt sie nur dem Triebe nach Vereinigung und stofflicher Liebe, die alle Trennung und Sonderexistenz aufhebt, und an deren Stelle Verbindung und Gemeinschaft des Lebens, der Leiber und der Güter befördert. Von den Menschen verlangt sie Nachahmung ihres eigenen Grundgesetzes. Das Weib soll sich dem Hetairismus hingeben; Zwang zur Ehe ist ihr verhaßt. Die in ihre Mysterien Eingeweihten erhalten gegen das meretricium æs, das sie ihr in den Schooß legen, den befruchtenden Phallus.[3]) Die Alten nannten das Bild Helena's, das gegen Gold, wie wir sagen würden gegen Eintrittsgeld, Jedermann gezeigt wurde, die meretrix.[4]) Das ist der Ursprung des Frauenguts, die dos quæ corpore quæritur. Sie ist Aphrodite's Gabe, und gleich den Kindern der Ertrag des eigenen sporium. — Der Gegensatz des natürlich-stofflichen und des positiven Rechts setzt sich fort in dem Zustand der Personen. Dem mütterlichen Naturprinzip ist jede Ungleichheit, jede Abhängigkeit des Einen von dem Andern, jede Unfreiheit verhaßt. Was aus der Mutter Erde Schooß geboren wird, steht zu der großen stofflichen Urmutter im gleichen Kindesverhältniß. In seiner Politeia 3, p. 414, ermahnt Plato die Bürger seines Staates zu jener gegenseitigen Liebe, welche

---

1) Ueber alles Dieß giebt Bachofen, Mutterrecht, genauere Nachweisungen.

2) Zu dem Hymnus in Isim 54 heißt es: δεσμῶν δ' ἀέκουσαν ἀνάγκην ἀλλύω. Auch darunter können wir die δεσμοὶ γάμου verstehen, wenn wir es nicht vorziehen, der Göttin Abneigung gegen Zwang und Fesselung als Beschränkung der natürlichen Freiheit in jenen Worten zu erkennen.

3) Arnobius 5, 19.

4) Aelian v. h. 4, 12.

die Kraft eines Gemeinwesens bildet. Diese selbst aber führt er zurück auf den gemeinsamen Ursprung Aller aus einem Mutterleibe, aus der Erde nämlich, welche die Creter eben deßhalb nicht als Vaterland bezeichnen, sondern „liebes Mutterland" nennen. Nach ihrer stofflichen Natur, also von der Mutterseite, sind alle Menschen gleich, alle frei. Die römischen Juristen sprechen den Satz bestimmt aus. Jure naturali omnes homines liberi sunt, servitus venit ex jure gentium. Darum erfolgt die Freilassung im Tempel der großen Naturmutter Feronia. Servius Aen. 7, 799; 8, 564 gibt darüber Aufschluß. Zu den Worten Virgils: quis Jupiter Anxurus arvis Præsidet, et viridi gaudens Feronia luco bemerkt er: Circa hunc tractum Campaniæ colebatur puer Jupiter, qui Anxurus dicebatur, quasi ἄνευ ξυροῦ, id est, sine novacula, quia barbam numquam rasisset: et Juno virgo, quæ Feronia dicebatur. Est autem fons in Campania juxta Terracinam, quæ aliquando Anxur est dicta. Zu den Worten: ***Feronia Mater:*** Nympha Campaniæ, quam etiam supra diximus. Hæc etiam libertorum Dea est, in cuius templo raso capite pileum accipiebant. Huius rei etiam Plautus in Amphitryone facit mentionem: Quod utiman ille faxit Jupiter, uti ego hodie raso capite calvus capiam pileum. In hujus templo Terracinæ sedile lapideum fuit, in quo hic versus incisus erat: Benemeriti servi sedeant, surgent liberi. Quam Varro libertorum Deam dicit Feroniam, quasi Fidoniam. [1]) Aus der Verbindung dieser beiden Zeugnisse ergibt sich Feronia's Natur mit voller Sicherheit. Sie ist die große stoffliche Naturmutter, die alles Leben aus ihrem Schooße ans Licht sendet, daher mater und virgo zugleich, alljährlich aus vollendeter Mütterlichkeit zu vollendeter Jungfräulichkeit zurückkehrend, und ebendarum Feronia genannt. Denn Feronia stammt, wie Perpherees und der Medeiasohn Pheres von fero tragen, wie die Alten Ceres (wenn gleich unrichtig) von gerendis frugibus ableiten. Es ist der Begriff des physischen Tragens, welcher in ferre und Feronia, wie in den hyperboreischen Perpherees, vorliegt. Die Mutter trägt in ihrem Schooße die Geburt, nachher auf ihrem Leibe Saat und Frucht. In ähnlicher Weise verbinden die Perfect- und Participialform tuli, latum den Begriff des Tragens und der stofflichen Fruchtbarkeit. Denn tuli schließt sich jenem Stamme τύλος an, dessen Bedeutung wir oben schon hervorgehoben haben. Latum aber geht auf lar, las zurück, die Bezeichnung der Naturzeugungskraft, die ursprünglich ganz in dem Stoffe ruhend, und vorzugsweise doppelt, als Lares grundules, gedacht wurde, und die so manchen Namen wie Larisus und lacus Larius, Larisa, Pe-lasgi, Lastini und Latini, lacus, λάκκος,

---

[1]) Liv. 22, 1. Libertinæ ipsæ, unde Feroniæ donum daretur, pecuniam pro facultatibus suis conferrent. — Feronia zu Präneste Geburtsmutter: Aen. 8, 564.

lac, lacrimæ, Lacinium, dactylus zu Grunde liegt. Der Feronia mater steht Anxurus als männlicher Zwergdämon, wie Jacchos der Demeter, Eros-Adonis-Papas Aphroditen, Euamerion Hygiea, zur Seite. Er ist der befruchtende Plutos, welcher in der Erde Schooß alles Leben weckt, der phallische Jupiter Arcanus, der unsichtbar in des Stoffes Tiefen sein Werk verrichtet, zu Anxur noch vorzugsweise als befruchtende Wassi erkraft gedacht, unddaher in dem nach ihm genannten Sumpfsee waltend. Mit der tellurischen Mutternatur stimmt das sedile lapideum überein. Dem weiblichen Naturprinzip, dem ἕδος ἀσφαλὲς αἰεί, entspricht die Ruhe sitzender Stellung. Daher heißt es: Opi sedentes vota concipiunt terramque de industria tangunt bei Macrob. Sat. 1, 12. Sitzend finden wir auf so vielen erhaltenen Denkmälern die Grabesmütter, in welchen das weibliche Naturprinzip in seiner ganzen, Leben und Tod umfassenden, Bedeutung zum Ausdruck gekommen ist. Daher ist auch der steinerne Sitz in Gräbern, wie in dem bekannten von Tarquinii, erhalten, und mit dem von Pausanias gesehenen Lydischen Geryonesgrab verbunden.[1] Daher wird endlich die Frau auf Inschriften Domiseda, von Luther sogar zu ruhigem häuslichem Aufenthalt von der Natur präfigurirt genannt. Kann in allen diesen Zügen Feronia's stoffliche Urmutternatur nicht verkannt werden, so wird es nun für unsere Frage von höchster Bedeutung, daß dieselbe mater die Bedeutung einer Freiheit und Gleichheit unter den Menschen aufrechterhaltenden Gottheit annimmt. In dieser Beziehung wird sie von Varro Dea libertorum genannt, und sachlich richtig, wenn auch etymologisch falsch, mit Fidonia, Fides, in Verbindung gebracht. In dieser Bedeutung wird ihr sedile, das von Hause aus eine viel allgemeinere Bedeutung hat, zum thronos libertatis, zum Freiheit leihenden Asyl. Die Idee ist klar. Wer sich auf der Göttin Stuhl niederläßt, kehrt zurück zu jener natürlichen Freiheit, die Feronia's stofflicher Mutternatur inhärirt, und die einen wesentlichen Theil des jus naturale, des das rein stoffliche Leben beherrschenden Gesetzes, bildet. Ihren schlagendsten Ausdruck hat diese Grundidee in dem Scheeren des Hauptes und in der Anwendung des pileus erhalten. Das abgeschorene Haar wird der großen Mutter, die es aus des Menschen Haupt wie die Gewächse der Erde aus ihrem eigenen Schooße hervorkeimen läßt, dargebracht. Wie der Erdstoff in steter Selbstumarmung die Pflanzen, so bringt dieselbe Verbindung beider Naturpotenzen auf dem menschlichen Haupte die Haare, auf dem Leibe des Schaafs die Wolle — daher lana von las, ἔριον von ἔρα, terra genannt — hervor. Der zeugenden Wasserkraft, den Flüssen, wird es vorzugsweise gewidmet, aber auch am Grabe den lebengebenden chthonischen Göttern

[1] Pausan. 1, 35, 6. Hymn. in Isin. 7: χρυσόθρονος Ἶσις.

als erwünschte Gabe dargebracht. Zu dem aphroditischen Naturprinzip, wie es in der wilden, unehelichen Sumpfbegattung waltet, steht es überdieß in besonderer Beziehung. Denn ohne menschliches Zuthun, sine semine, sine aratro, geht es ultro et injussus aus der feuchten Tiefe hervor, und in ewiger Erneuerung werden Haare und Schilf ohne Unterlaß verjüngt. Darum heißen die Nilbinsen das Isishaar, Sari,[1]) darum tragen die Nymphen, denen auch Feronia angehört, die Schilfkrone. In dem langen, schilfartigen Haare, das aus Homeros Schenkeln hervorwächst, zeigt sich seine unechte, rein mütterliche Geburt,[2]) und in den Gesetzen Menus wird, gewiß in Fortsetzung derselben Idee, vor der Heirath in eine Familie mit starkbehaartem Körper, der die Herrschaft ungeregelter Sinnlichkeit bekundet, gewarnt.[3]) An alles dieß schließt sich die Darbringung der Haare an die Sumpfmutter Feronia an, und wir sehen auch hier wieder die Verbindung der physischen Mutternatur mit der Idee allgemeiner Freiheit. Das Haaropfer, das in jener seinen Grund hat, wird eine Solennität der Freilassung. Der Hut endlich ist aus dem Ei hervorgegangen, seine Aufsetzung das Bild der Rückkehr des Menschen in das Ur-Ei, und unter die Herrschaft jenes Naturgesetzes der Freiheit und Gleichheit, welche der ganzen eientschlossenen Schöpfung stoffliches Grundrecht bildet. Jedem der beiden Dioscuren gehört die Hälfte

[1]) Theophr. H. Pl. 4, 9. Plin. 13, 23. Jablonski, Panth. Aegypt. P. 2, p. 151—153.

[2]) Heliodor. Aethiop. 3, 14: *Ὅμηρον, φέροντά τι τῆς ἀνομοίου μίξεως σύμβολον. θατέρῳ γὰρ τοῖν μηροῖν αὐθόδεν ἐξ ὠδίνων, πολύ τι μῆκος τριχῶν ἐπεπόλαζεν.*

[3]) Jones, institutes of Hindu law. ch. 3, 6. In connecting himself with a wife, let him studiously avoid . . that family which has thick hair on the body. — Die Gleichstellung der unehelichen Zeugung mit der Sumpfvegetation hat einen schlagenden Beleg in der Erzählung Plutarchs de Is. et Os. 15. Isis erkennt des Osiris Ehebruch mit Nephthys an dem Lotuskranz, den er bei ihr zurückläßt. Das deutsche Recht folgt einer ähnlichen Auffassung. In Deutschland nannte man die im Ehebruch erzeugten Kinder Unflathskinder. Wilda (Strafrecht der Germanen, S. 821, 808, und von den unechten Kindern in der Zeitschrifr für deutsches Recht 1855, S. 244) bringt die Ausdrücke hœrbarn, horgetinbarn, Hurkind in Verbindung mit horo, horon, Koth, Sumpf; also ist hor, huor, hôra eine vom Sumpfe hergenommene Bezeichnung. In der Sage von Agilmundus meldet Paul Warnefried 1, 15, wie der König der Longobarden in einem Teich sieben ausgesetzte Kinder erblickt, und wie er das kräftigste am Speere herausgezogen habe, et quia eum de piscina, quæ eorum lingua *lama* dicitur, abstulit, Lamissio eidem nomen imposuit. Grimm, Geschichte der deutschen Sprache, S. 694. Hier haben wir in Lamissio ein Schlammkind, Lamæ heißen *πηλώδεις τόποι.* So wird lama noch von Dante Inferno 20, 79 gebraucht. Deutsch: Lache — Schottisch Loch — Finnisch lammi — Litthauisch Lomi — Griechisch *λόχμη.* — Daraus ist Schlamm hervorgegangen. Lacus, *λάκκος, λαγυνίς,* lacuna' schließen sich an. — Auf ähnlicher Idee ruht die gallische Vaterschaftsprobe im Rhein. Die unechten Kinder versinken im Schlamm des Flußbettes, die echten erheben sich über die Oberfläche des Wassers. Nonnus Dion. 23, 94 f.; 46, 57 f., Juliani Imp. Or. 2. Brunck, Analecta T. 3, p. 150.

des Eis, aus welchem sie hervorgegangen sind. Aus dieser Halbirung sind die beiden Hüte entstanden, welche die Zwillinge, die alle stoffliche Schöpfung in Bewegung setzen, tragen, die zuweilen aber auch für sich allein, mit dem Kreuze, dem Sinnbild der tellurischen Befruchtung verbunden, dargestellt sind.[1]) Dadurch wird der Hut das Zeichen der Eigeburt, und somit der mit ihr nothwendig verbundenen Freiheit: eine Bedeutung, welche er auch auf Olyseus-Nanos Haupt, und wiederum in den bacchischen Mysterien zeigt. Das kahlgeschorene Haupt mit dem Eihut bedeckt[2]) zeigt uns den Menschen gewissermaßen im Mutterschooße des Stoffes ruhend, und gleich der Geburt aus diesem hervortretend, darum auch der Freiheit theilhaftig, die von Seite der mütterlichen Stofflichkeit jeder Kreatur zukömmt. Wer diese aufhebt, bricht Feronia's wie Isis Gesetz, und schmälert das Gebiet des jus naturale durch Begründung eines ihm feindlichen positiven Rechts. Von Feronia erhält der Sklave das zurück, was ihm menschliche Satzung, jene invida jura, genommen, den Urzustand des stofflichen Lebens.[3]) Dieselbe schützt nun auch, was sie verliehen. Die Freiheit des Libertus hat keinen staatlichen Schutz, so wenig als einen staatlichen Charakter, wie auch das ältere römische Recht, das dem Freigelassenen noch keine Theilnahme am Bürgerrecht einräumt, klar darthut: ihr Schutz ist ein rein religiöser, die Achtung vor dem Rechte Feronia's. In dieser schützenden Bedeutung wird sie zu Fidonia, die Mutter zur Fides, die dem Kinde ihre Treue bewahrt, und als Rächerin aller Unbill die Achtung der Menschen über die Grenzen des positiven Rechts auf dasjenige überträgt, das nur in der Scheu vor göttlicher Rache seine Sicherheit findet.[4]) So gestaltet sich das mütterliche Naturprinzip nicht nur zur justitia, sondern auch zur fides, welcher nach Plutarch Numa den ersten Tempel errichtete, und das stoffliche jus naturale zum æquum, und zu jener fides,

---

1) Sehr deutlich erscheint der Eihut auf der Gemme bei Passeri, gemmæ astriferæ tab. 80. Sie entspricht ganz der Beschreibung, welche Lucian in den Göttergesprächen 26 giebt: Alles sei bei dem Einen wie bei dem Andern, das halbe Ei mit dem Stern auf dem Kopf, der Wurfspieß in der Hand, das weiße Pferd, das jeder hat. Stat. Theb. 4, 236. — Ueber das Kreuz, das namentlich auch mit Diana verbunden wird (Passeri, gemmæ astriferæ tab. 65, 66) handelt mein Mutterrecht ausführlicher. Siehe Gorlæus, pierres grav. tab. 244. R. Rochelle, Hercule, table 9, nr. 12. 13. Mit den Dioscuren verbunden erscheint das Kreuz bei Passeri, g. astrif. t. 86. Tafel 81 zeigt das Kreuz mit einem ovoiden Körper verbunden.

2) Das Ei ist bei den Alten selbst Bild der Kahlheit: Nicias, in der Anthologia Palat. ὠὸς ἅπας γέγονεν.

3) Weil mit dem Tode der natürliche Status wieder eintritt, so entschieden die römischen Juristen, auch der Leichnam eines Sklaven mache die Grabstätte zum locus religiosus. Fr. 2, pr. D. de relig. (11, 7) Locum, in quo servus sepultus est, religiosum esse, Aristo ait.

4) Daher fides mit tutela, amicitia, clientela verbunden: Terent, Eun. 5, 9, 9; Cic. Rosc. Am. 37; Liv. 38, 31.

die weit über die Grenzen des positiven Gesetzzwanges hinausreicht, und von welcher Cicero mit Recht rühmt, daß auf ihr alle menschliche Gesellschaft, alles friedliche Gedeihen ruhe.[1]) Wir haben oben die Beziehung des Circus und der Circusspiele zu der Naturkraft und den Erscheinungen des stofflichen Lebens angedeutet und werden diesem Gegenstande weiterhin noch besondere Aufmerksamkeit zuwenden. Es ist jetzt klar, warum mit demselben und allen seinen schon genannten Heiligthümern auch eine ædes Jovis liberatoris in Verbindung trat. Die Stätte, welche dem Kulte der großen Naturmächte gewidmet ist, muß nothwendig auch eine Stätte der Freiheit sein. Die Nachrichten der Alten hierüber verdienen eine genauere Betrachtung. Mit der Aedes matris Deum verbindet die Notitia eine andere Jovis Arboratoris, während es in dem Curiosum urbis einfach heißt: Aedes matris Deum et Jovis. Statt Arboratoris schlägt Preller, Regionen der Stadt Rom, S. 192 vor: Jovis Liberatoris, dem nach dem Calendarium vindobonense im Monat Oktober wiederholt Spiele gefeiert wurden. Tacitus Ann. 15, 64 und 16, 35 giebt uns über Jupiter Liberator nähern Aufschluß. In der ersten Stelle wird Seneca's Tod geschildert. Adlatum venenum hausit frustra frigidus jam artus et cluso corpore adversum vim veneni. Postremo stagnum calidæ aquæ introiit respergens proximos servorum addita voce: libare se liquorem illum Jovi Liberatori. Exin balneo inlatus et vapore eius exanimatus sine ullo funeris solemni crematur. Die zweite Stelle handelt von Thrasea's Tod. Er läßt Helvidius und Demetrius herbeirufen, und öffnet sich die Adern. Postquam cruorem effudit, humum superspargens propius vocato quæstore, Libamus, inquit, Jovi Liberatori. Specta, juvenis. Bei Ammianus Marcell. 22, 7 findet sich folgende Angabe. Mamertino consule ludos edente Circenses, manumittendis ex more introductis per admissionum proximum, ipsa lege agi dixerat, ut solebat, etc. Daran schließt sich die Erzählung Cicero's div. 1, 26; 2, 66: Servus per circum, cum virgis cæderetur, furcam ferens, ductus est: Exin cuidam rustico Romano dormienti visus est venire, qui diceret, præsulem sibi non placuisse ludis, etc. Ebenso Macrob. Sat. 1, 11, p. 254 Zeune. Man sieht, wie nahe der Gedanke lag, dem Jupiter Liberator gerade in dem Circus einen Tempel zu errichten. Seneca's Verfahren bei der Manumission seiner Sklaven ist besonders beachtenswerth. Das warme Wasser enthält eine Verbindung jener beiden Elemente, welche alle Naturkraft in sich tragen, und deren Vereinigung jede Erdzeugung hervorruft. Wasser und Feuer treten mit einander in unlösbaren Zusammenhang, und werden auch auf dem Gemälde der Aldobrandinischen Hochzeit durch das Wasserbecken, in welches die

[1]) Cicero, Off. 1, 7; 3, 17.

Dienerin ihre Hand eintaucht, dargestellt. Durch das Bespritzen erhalten die
Sklaven die natürliche Freiheit wieder. Liegt hierin auch keine solennis manu-
missio, so ist es doch eine solche, die der Prätor anerkennt.[1] Wie Seneca das
warme Wasser, so libirt Thrasea sein eigenes Blut. Hier ist es der Tod, der
die Freiheit bringt. Immer aber wird die Erlösung auf den höchsten Gott zurück-
geführt. Darum heißt er Liberator. Darum wird er selbst auch als Libertas
bezeichnet. Im Monumentum Ancyranum führt August unter seinen Neubauten
folgende Tempel auf: Aedes Minervæ et Junonis Reginæ et Jovis Libertatis
in Aventino. Das griechische Exemplar giebt: Διὸς Ἐλευθερίου. Jupiter Libertas
erscheint ferner auf einer Inschrift von Bagnacavallo bei Muratori 10, 5; es ent-
spricht Jupiter Inventus bei Marini, atti dei fratelli Arv. p. 696. n. 101:
Endlich kömmt auch Jupiter Liber vor. So auf dem Fursonensischen Stein bei
Muratori 578, 1. Hier erscheint Jupiter selbst als das, was er giebt, als der
Freie. Auf einer oskischen Inschrift bei Mommsen, unterital. Dialekte, S. 170.
Juveis Luvfreis. Ζεὺς ἐλευθέριος bei Pausan 9, 2, 4. Aus derselben Idee, welche
den Circus zur Stätte der Freiheit macht, ist das Verbot hervorgegangen, welches
manche Heiligthümer den Sklaven verschließt, sie selbst mit Gewalt gegen ihren
Eintritt in Schutz nimmt. „Bei uns in Chaironea ist es üblich, schreibt Plu-
tarch, Quæst. rom. 13, daß der æditúus des Tempels der Leucothea mit einer
Peitsche an die Thüre tritt, und ausruft, daß kein Sklave und keine Sklavin
kein Aetolier und keine Aetolierin ihn betreten soll." Auch zu Rom ist der,
Tempel der Matuta den Sklavinnen verschlossen. Nur eine einzige nehmen die
römischen Frauen mit sich hinein, und geben ihr Backenstreiche, offenbar um
dadurch anzudeuten, wie Plutarch erklärend hinzusetzt, daß ihr der Eingang ver-
sagt ist. Matuta-Leucothea trägt mit den früher genannten Gottheiten dieselbe
stoffliche Mutternatur. Ihr zu Ehren werden die Matralia gefeiert. Melicertes
Palämon steht ihr in der Natur eines befruchtenden Eros-Plutus als phallischer
Daimon zur Seite. Was aus Matuta's Schooß geboren wird, nimmt Theil
an der Freiheit des stofflichen Lebens. Durch Eintritt in ihr Heiligthum würde
auch der Sklave frei. Ihn davon abzuhalten, ist der Zweck der Gewalt-
anwendung, welche zu Chäronea wie zu Rom ausgeübt wird. Zu den Megalensia
magnæ matris haben die Sklaven keinen Zutritt, wie sich aus Cicero de haruspic.
responsis 11. 12 ergiebt. An Diana's aricinischem Heiligthum versehen ent-
laufene Sklaven das priesterliche Amt.[2] In Ops-Tellus Dienst hört jede Un-

---

[1] §. 2. J. de libertin. (1, 3.) Servi vero a dominis semper manumitti solent: adeo, ut vel in transitu manumittantur, velut cum prætor aut proconsul aut præses in balneum vel in theatrum eat.

[2] Pausan. 2, 27, 4. Ovid. F. 2, 571; 3, 271.

gleichheit auf; der Sklavenstand ist hier keine Makel. An dem Feste der Juno Caprotina betheiligen sich Freie und Sklavinnen. Die Festgebräuche, die arbor caprifica, die göttliche Ehre genießt, die Milch, mit welcher libirt wird, zeigen, auf welchem Religionsgebiete wir uns hier befinden.[1]) An denselben Grundgedanken schließen sich einige Bestimmungen über die vestalischen Jungfrauen an. Wenn sie einem, der zum Tode geführt wird, von ungefähr begegnen, so wird dem Verurtheilten das Leben geschenkt. Doch muß die Jungfrau schwören, daß sie ihm von ungefähr, und nicht aus Absicht entgegengekommen sei. Es ist ihnen ferner erlaubt, noch bei Lebzeiten ihres Vaters ein Testament zu machen, und ohne Vormund ihr Vermögen zu verwalten. So Plutarch im Numa 10. Gellius N. A. 1. 12 fügt bei, wohl nach Altejus Capito: virgo autem vestalis simul est capta atque in atrium Vestæ deducta et pontificibus tradita, eo statim tempore sine emancipatione ac sine capitis minutione e patris potestate exit, ac jus testamenti faciendi adipiscitur. Bestätigt wird die Auflösung der väterlichen Gewalt durch Ulpian 16, 5, Gaius 1, 130. 145. Ambros. de virgin. 1, 4, 15; Epist. ad Valentinian. 1, 18, 11. (p. 836. ed. Benedict.) Ueber das ähnliche Recht des Flamen Dialis Tacit. Ann. 4, 16. Diese Privilegien sind keine willkührlichen Bestimmungen in honorem sacerdotii, sondern Ausflüsse der Gottheitsnatur Vesta's. Mit dem Eintritt in das atrium Vestæ werden alle Beschränkungen, denen das positive Recht die Frauen unterwirft, von selbst aufgelöst. Es ist nun so gut als hätte das Mädchen nie in irgend einer Abhängigkeit gestanden. Die patria potestas löst sich ohne Vermittlung einer capitis minutio auf. Die Vestalin ist als solche libera.[2]) Præterea in commentariis Labeonis, quæ ad XII tabulas composuit, ita scriptum est: virgo vestalis neque heres est cuiquam intestato, neque intestatæ quisquam: sed bona eius in publicum redigi aiunt; id quo jure fiat, quæritur.[3]) Der Grund dieser Bestimmung ist klar. Da die Intestat-Erbfolge auf dem civilen Institute der Potestas und Suität beruht, so muß sie zugleich mit jenem ganz wegfallen; hat daher die Vestalin von ihrem Recht, ein Testament zu errichten, keinen Gebrauch gemacht, so fällt ihr Vermögen dem Volke anheim, das von der Urmutter Vesta all sein Gedeihn ableitet. An den Religionsnamen Amata,[4]) der jeder Vestalin in ihrer priesterlichen Eigen-

---

[1]) Macrob. Sat. 1, 11. Varro L. L. 5, 3. Auson. Ecl. de fer. Rom. 9. Beachtenswerth ist der Doppelname Philotis, Tutela, den die Anführerin des Zuges trägt.

[2]) Gaius 1, 145. Veteres in honorem sacerdotii liberas esse voluerunt, itaque etiam lege XII tabularum cautum est.

[3]) Gallius 1, 12.

[4]) Syncellus Chron. p. 324. Dindorf: *Ἀδμάτα θυγάτηρ Εὐρυσθέως ἐν Ἄργει ἱεράτευσεν.*

schaft zukömmt, knüpft die römische Tradition eine bestimmte Aeußerung des ebenfalls dem Jus naturale angehörenden Mutterrechts. Amata nimmt gegen ihren Gemahl Latinus das Recht in Anspruch, über Lavinia's Hand zu verfügen. Sie bestimmt sie dem Schwestersohne Turnus.[1]) Nach dem Mutterrecht sind es ja der Schwester Kinder, für welche die Frau Seegen erfleht.[2]) Wenn dieß im Tempel der Leucothea-Matuta geschieht, so wird auch Venilia als Salacia Neptuns Gemahlin aufgefaßt.[3]) Es liegt also in Amata der Begriff des Mutterthums in seiner ursprünglichen Hoheit, als Träger des größten Rechts zugleich und des höchsten Wohlwollens, und eben dieser Inhalt setzt sich fort in der Uebertragung des Worts auf die Vastalin, die darin selbst als das sterbliche Bild der unsterblichen Urmutter Vesta erscheint.[4])

Die stofflich-weibliche Grundlage der Dionysos-Religion entwickelt sich in gleicher Weise zur Bedeutung der Freiheit und Gleichheit auf Erden. Ja hier decken sich die Begriffe des stofflichen Lebens und der Freiheit so genau, daß E i n Wort Beides bezeichnet. Die verschiedenen Bedeutungen von liber sind in der That nur eine einzige. Einer Wurzel angehörend, die in einer großen Anzahl von Formationen immer die Grundbedeutung des Wassers, und zwar des bewegten, fließenden und im Laufe helltönenden Stromes, beibehält, bezeichnet Liber den Inhalt der stofflich zeugenden Wasserkraft, daher den Bast der Bäume, der jener seinen Ursprung verdankt, ebenso die Kinder, die der Naturkraft entsprossen, dieselbe auch fortsetzen,[5]) endlich den Zustand der Freiheit, wie er der stofflichen Kraft und allen ihren Geburten nothwendig zukömmt. Die Wurzel Li tritt mit verschiedener nachfolgender Consonantirung auf. Neben g zeigt sich auch b und dieses wieder zu p verstärkt, oder zu qu aufgelöst. Achilleus, der Wassermann, trägt den Namen *Λιγύρων* als Knabe.[6]) Ist er in jenem der breite, mächtige, ruhig seine Wogen fortwälzende Strom, so ist er als *Λιγύρων* die rieselnde Quelle, das helltönende Bächlein, das gesprächig und unruhig aus

---

1) Servius Aen. 7, 51. 366; 9, 737; 12, 29. 602.

2) Plut. Qu. rom. 14.

3) Serv. Aen. 10, 76.

4) Um nicht zu weit geführt zu werden, will ich für die Form der Freilassung durch Aufnahme in den delphischen Tempeldienst auf Curtius Anecdota Delphica p. 10 verweisen, und die Betrachtung der Asyle, die auf einer ähnlichen Anschauung beruhen, ganz übergehn.

5) Aehnliches zeigt das Wort arbor. Im Sanscrit heißt arba das Kind, im Lateinischen arbor der Baum. Kind und Baum sind Produkte der männlichen Kraft. Das Wort selbst gehört dem Stamm Ar, (ἄῤῥην, mas, mars) wie arundo, arista, ἀρετή und viele andere.

6) Apollodor. *ὠνόμασεν Ἀχιλλέα· πρότερον μὲν ἦν ὄνομα αὐτῷ Λιγύρων· ὅτι τὰ χείλη μαστοῖς οὐ προσήνεγκε.*

der Erde hervorbricht. In dem Flußnamen Liger, und, wie ich nicht bezweifle, in dem Volksnamen der Ligurer, liegt der gleiche Stamm mit derselben Consonantirung vor. Lichas heißt jener im Meere hervorragende Fels,[1]) Lipara, hat von ihrer meerumwogten Lage den mit liquor, liquesco handgreiflich verwandten Namen erhalten, ebenso Lilybäum, Limera, Lixus,[2]) und andere. Von den vielen Beziehungen, die sich hier in Fülle darbieten, will ich nur auf den Ländernamen Libya, der mit dem Ammonischen Quellgott in Verbindung steht, auf *λίβερνα, εἶδος πλοίου,* auf *Λίβερνος*, den Namen des Erdschlundes, in welchen sich Curtius stürzte, auf *λειβηθρον ὀχετὸς ὑδραγωγικός*, auf den Ausdruck *λείβεται* und *καταλείβεται τοῖς δακρύοις,* auf die Thracischen *Λείβηθρα* des Orpheus und die *Λειβηθρίδες,* wie Nymphen und Musen genannt werden,[3]) endlich auf lichor verweisen und an Plato's Verbindung der *Μούσαι λίγειαι* mit dem *γένος μουσικὸν τὸ Λιγύων* erinnern.[4]) Ich bin überzeugt, daß lignum, *λίμνη,* limus auf denselben Stamm zurückgehen. Besonders ist dieß der Fall mit *Λικνίτης*, einer Bezeichnung des Dionysos selbst. Die Alten erklären den Namen daher, daß der Gott bei seiner Geburt in das *λίκνον,* eine aus Weiden geflochtene Wanne, die dem Kinde als Wiege diente, gelegt worden sein soll. Servius in seinem Scholion zu Georg. 1, 166: Arbuteæ crates, et mystica vannus Jacchi nennt die Wanne ein cribrum, und führt jene Tradition auf das cribrum der Mutter Isis zurück, in welchem sie ihres Gemahls zerrissene Glieder niederlegte. Daraus ergibt sich die ursprüngliche Kultbedeutung des *λίκνον* mit Sicherheit. Es ist, wie Vesta's Sieb, wie der Danaïden Faß, die Erde selbst, welche das zeugende Naß in sich aufnimmt, und eben deßhalb als ein durchlöchertes Gefäß, bald als dolium, bald als cribrum, bald als vannus, gedacht wird. So wird aus dem durchlöcherten Weidenkorbe des Gottes Wiege, dann der mystische Behälter, der das Mysterium der Naturzeugung, auf Denkmälern meist in Gestalt einer Schlange, birgt, endlich der Fruchtbehälter, oder die Korn und Spreuer sondernde Wurfschaufel des Landmanns.[5]) In allen diesen Wendungen hat das *λίκνον* eine unverkennbare Beziehung zu Dionysos phallischer, fruchtzeugender Natur. In seiner ursprünglichen Bedeutung aber zeigt es uns den Gott als befruchtende Wasserkraft, die

---

[1]) Apollod.2, 7, 7.

[2]) Nicolaus Damascen. in Fragm. h. gr. 3, 384 f. 3, 280 als Flußname.

[3]) Virgil. Ecl. 7, 21. Mela 2,3. Strabo 10.

[4]) Plato Phædrus 13, p. 237. *Ἄγετε δή, ὦ Μοῦσαι, εἴτε διὰ ᾠδῆς εἶδος λίγειαι, εἴτε διὰ γένος μουσικὸν τὸ Λιγύων ταύτην ἔσχετε ἐπωνυμίαν,* etc.

[5]) Apuleius Met. 11, p. 262. Ed. Bipont. Quintus auream vannum aureis congestam ramulis, et alius ferebat amphoram (in pompa Isidis). Hesych. *λικνίτης*. Staveern zu Hygin. p. 21.

an des Baches Ufer die Weide zeugt und nährt, und eben deßhalb kann nicht bezweifelt werden, daß Λικνίτης und λίκνον auf demselben Stamm ruht, dem auch lignum angehört, und der seiner physischen Grundbedeutung nach das zeugende Naß bezeichnet.

In der Bezeichnung des Bacchus als Liber pater wird mithin zunächst seine in dem Wasser ruhende Zeugungskraft ausgesprochen. Die Männlichkeit tritt aber zu der Weiblichkeit in das Sohnsverhältniß, wie der männliche Eros, wie Enorches aus dem Ei hervorgeht, wie Dionysos selbst als Beroë's oder Ino's Sohn, und als βιμήτωρ gedacht wird.[1]) Darum heißt er nun auch schlechtweg der Sohn. Diese Bedeutung hat das singulariter gebildete Liber. Bei Hygin f. 9 lesen wir: Niobe procreavit liberos septem, todidemque filias. Nach der ursprünglichen Bedeutung sind nur die Söhne, nicht auch die Töchter liberi, weil nur sie die zeugende Wasserkraft in sich tragen. Daher Liber der Sohn, wie bei Quinctilian Declam. 11 Liberi ac parentis non alius mihi videtur affectus. Tritt zu Liber die Bezeichnung pater, wie zu Adonis die gleichgeltende Papas hinzu, so hat dieß darin seinen Grund, daß in dem Sohn die männliche Zeugung überhaupt dargestellt ist, so daß der Sohn in der That als Vater aller sichtbaren Schöpfung dasteht. Als vorzugsweise stofflicher Gott wird er nun auch zum Träger jener Freiheit, die das Leben der rein stofflichen Schöpfung auszeichnet, und nur der positiv menschlichen Gesetzgebung, den Einrichtungen des Staatslebens weicht. Daher erhält das Wort Liber die Bedeutung Frei. Daher erscheint Marsyas Bild als Zeichen der liberæ civitates.[2]) Daher wird er in Böotien unter dem Namen Eleutherios verehrt.[3]) Darum hat auch der Dionysos-Kult einen so unverkennbaren Einfluß auf die demokratische Entwicklung der alten Welt ausgeübt, die niedern und zurückgesetzten

---

[1]) Hygin. f. 167.

[2]) Serv. Aen. 3, 20. Libero, quasi causa libertatis. — Quod autem de Libero diximus, hæc causa est: ut signum sit liberæ civitatis: nam apud majores aut stipendiariæ erant, aut fœderatæ aut liberæ. Sed in liberis civitatibus simulacrum Marsyæ erat, qui in tutela Liberi Patris est. Aen. 4, 58: *Patrique Lyæo.* Qui, ut supra diximus, apte urbibus libertatis est deus; unde etiam Marsyas, minister eius, civitatibus in foro positus, libertatis indicium est: qui erecta manu testatur nil urbi deesse. Eine Beziehung des Dionysos zu der Freiheit plebeischer Klassen giebt Pausan. 5, 15, 3. Damit vergleiche man Ἥλιος ἐλευθέριος und Dionysos Σαώτης bei Pausan. 2, 31, 8 und die Bestimmung des römischen Sacralrechts bei Gellius 10, 15. Hyg. fab. 225. Virgil. Ecl. 6, 72: vincula detrahi solita dem, der in den Hain des Apollo Grynäus eintritt, wie das Heiligthum der Paliken nach Macrob den Sklaven die Freiheit gab.

[3]) Plutarch. Symp. 7, 10 in fine. Vergl. Qu. gr. 39. Parall. min. 30. Beim argivischen Heräum das ὕδωρ ἐλευθέριον Pausan. 2, 17, 1, Zu Athen Ἐλευθερεύς, Pausan. 1, 29, 2.

Stände so sehr gehoben, den Frauen namentlich eine Bedeutung gegeben, die mit den civilen Institutionen so sehr im Widerspruch stand, und sich mit der auf Freiheit und Gleichheit der ganzen Volksmasse begründeten Tyrannis eines Pisistratus [1]) und Cäsar [2]) so enge verbunden. Das staatlich-politische Leben bringt Unterschiede der Stellung, Beschränkung und gänzliche Aufhebung der Freiheit. Diesem gegenüber enthält die Dionysische Religion eine Zurückführung des Daseins auf das Gebiet der reinen Stofflichkeit und der bloß leiblichen Existenz, die für alle Glieder der großen menschlichen Gesellschaft dieselbe, ihrer Natur nach frei und gleich ist. Wenn der staatliche, civile Gesichtspunkt überall Schranken errichtet, die Völker und Individuen trennt, und das Prinzip der Individualität bis zum vollendetsten Egoismus ausbildet, so führt dagegen Dionysos alles zur Vereinigung, alles zum Frieden und zur φιλια des ursprünglichen Lebens zurück. An seinen Mysterien haben Sklaven wie Freie gleichen Antheil, und vor dem Gotte der stofflichen Lust fallen alle jene Schranken, welche das staatliche Leben mit der Zeit zu immer größerer Höhe erhebt. Das Bewußtsein der einheitlichen Abstammung aus einem Stoffe erhält den Sieg über die positiven Verschiedenheiten und zugleich gedeiht die materielle Entwicklung und die darauf ruhende Liebe zu Genuß und Pracht, wie sie die Dionysische Religion so besonders begünstigte, zur höchsten Ausbildung. In allen diesen Richtungen erwahrt Dionysos seine Bedeutung als Lyæus. Wie er als zeugender Liber das im Stoffe schlafende Leben weckt und aus den Banden, die es gefangen halten, wie das Küchlein aus dem Ei, löst, so hebt er auch alle Unterschiede auf, macht der Feindschaft selbst unter den Thieren ein Ende, und führt in die Schöpfung wieder jenen Frieden, jene Freude, jene allgemeine Gleichheit zurück, die den Alten als das ursprüngliche goldene Zeitalter erschien, und in den Festgebräuchen der Saturnalien, der Dionysischen Χόες, und so mancher Sakäischer Feste als Erinnerung vorstaatlicher, rein stofflicher Existenz ihren Ausdruck, ihre zeitweilige Rückkehr fand. In dem Weine und seinem Einflusse auf den Menschen schien sich gerade diese Seite der Dionysos-Natur am klarsten zu offenbaren. Wenn er freundschaftliche Vereinigung fördert, geschlechtliches Leben weckt, Feindschaften ein Ende macht, Unterschiede aufhebt, und Sorgen bricht, so mochte man in all dem den Ausdruck der Dionysoskraft wieder erkennen, und die Namen Liber und Lyæus auch hierauf beziehen und aus des Weines Wirkungen er-

---

[1]) Herod. 1, 64. Welker, Sat. 268 f.

[2]) Serv. Ecl. 5, 29. Daphnis et Armenias curro subjungere tigres instituit. Hoc aperte ad Cæsarem pertinet; quem constat primum sacra Liberi patris transtulisse Romam.

klären. Ging man aber weiter, verließ man das Gebiet des stofflichen Lebens, um den freiheitbringenden Gott als einen Erlöser aus der Knechtschaft der Leidenschaft und des Fleisches zu feiern, so erstieg man eine Höhe der Vergeistigung und Idealisirung, ähnlich derjenigen, auf welcher die mystica vannus Jacchi als Bild der purgatio animæ durch die Mysterien, das Ei als eine Zusicherung höherer geistiger Wiedergeburt, die bacchisch-orphische Lehre überhaupt als ein melioris spei initium aufgefaßt wurde. Man hatte aber damit die äußersten Grenzen der Dionysos-Religion überschritten, und mitten in dem moralischen Verfalle, zu welchem jene nothwendig führen mußte, auf Jenen hingewiesen, der berufen war, durch des Geistes Wort die Herrschaft des Stoffes zu brechen, und die Freiheit des stofflichen Lebens zu einer höhern göttlichen zu verklären.

16.

Wir haben bisher gezeigt, in welcher Weise sich das Recht an das stofflich weibliche Naturprinzip anschließt, und diese Verbindung zunächst für die unterste Stufe des tellurischen Lebens, die rein aphroditische nachgewiesen. Dieselbe erwahrt sich aber auch für die höhere cerealisch-demetrische. Ja auf dieser gewinnt sie eine ungleich höhere Bedeutung. Denn jenes jus naturale, das die Menschen mit der Thierwelt verbindet, ist bestimmt, überwunden zu werden, und einem höhern Rechte zu weichen. Der stofflich-aphroditische Standpunkt bildet den Ausgang einer Entwicklung, die immer weiter von ihm wegführen, zu immer höherer Geistigkeit fortschreiten, und den Menschen immer mehr über jene stoffliche Gemeinschaft mit der Thierwelt erheben soll. Das ist das Gesetz aller menschlichen Ausbildung. Es liegt auch der Entwickelung der Religion zu Grunde, und giebt für diese einen Fortgang, der von unten nach oben, vom Tellurismus zu der solarischen Lichtwelt des Seins, vom Formlosen zur Form seine Entfaltung nimmt. Ja es ist klar, daß eben diese Entwicklung der Religion auch die des Rechts bedingt und trägt. Denn das religiöse Denken beherrscht nothwendig alle Seiten des menschlichen Lebens, gestaltet Alles nach seinem Inhalt, und kann nicht nur als der mächtigste, sondern geradezu als der einzige Faktor der Civilisation bezeichnet werden. Welches das Ende dieser Entwicklung sein wird, kann Niemand bestimmen. Aber welcher Art ihr Beginn und Ausgangspunkt war, das ist unzweifelhaft. Man hat zwar, und wieder ganz neuerlich, jenes jus naturale, in dessen Natur wir oben einen Einblick eröffneten, als bloße Abstraktion und philosophische Theorie behandelt, ihm alle geschichtliche Wahrheit abgesprochen, und so der Ehre der Menschheit zu Hilfe zu kommen gesucht. Aber daß dasjenige, was man als bloße Abstraktion be-

handelt, wirkliche Zustände und Erlebnisse des Menschengeschlechts waren, darüber läßt die bestimmte und stets völlig übereinstimmende Tradition der Völker nicht den mindesten Zweifel. Regellose Geschlechtsverbindung, Abwesenheit jedes Eigenthums, überhaupt jedes Sonderrechts irgend welcher Art, Gemeinschaft der Weiber, der Kinder, und als nothwendige Folge davon auch aller Güter, daneben vollkommene, gestalt- und gliederungslose Freiheit aller Geschöpfe, und als einziges Bindeglied unter denselben die aphroditische Lust, Alles das ist so sicher [1]) als der vorstaatliche Zustand, und jenes Wanderleben, das erst mit dem Tode schließt, und außer dem Grabe keinen festen Punkt, keine heimathliche Stätte kennt. [2]) Ja zu der ersten Verbreitung und dem schnellen Wachsthum unseres Geschlechts waren Zustände dieser Art, so tief und so erniedrigend sie jetzt auch erscheinen mögen, ohne Zweifel unerläßlich. Eine höhere Gestaltung erhielten Religion und Recht durch den Uebergang zum Ackerbau. Das rein aphroditische Prinzip weicht dem cerealischen. Mit diesem tritt an die Stelle der Gemeinsamkeit das ausschließliche Recht eines Einzelnen, an die Stelle des Hetairismus die Ehe, an die Stelle der Sumpfzeugung und aphroditisch-selbstständiger Vegetation die laborata Ceres. Karpus und Calamus treten miteinander in Kampf. Nonnus gibt den Mythus gewiß in derjenigen Gestalt, wie ihn alte Tradition überlieferte. [3]) Durch den Zauber der goldenen Früchte angezogen, lenkt Atalante ihren Lauf ab, und opfert dem lockenden Besitz Sieg und Freiheit. Die Schœneia virgo, des Binsenmannes Tochter, entsagt der stolzen Ungebundenheit und ergiebt sich in ihr neues Loos. [4]) Es entwickelt sich unter den Menschen eine Kultur, gegen welche die Götter des reinen Naturlebens sich feindlich verhalten. Der Wöchnerin Geburt droht Silvan Verderben. Besen, Mörserkeule und Beil, tria signa culturæ, schützen sie gegen den Gegner alles höhern menschlichen Daseins. [5]) Die Pandaros Töchter werden von den Har-

---

[1]) Man vergleiche meine Ausführung auf S. 10 f. des Mutterrechts.

[2]) Herod. 4, 127. Agathyrsus antwortet den Persern, erst wenn sie ihre Gräber angriffen, würden sie zur Schlacht sich stellen; Städte und feste Wohnsitze hätten sie sonst keine. Die Gräber sind in diesem Nomadenleben das einzig Feste. Vor dem Tode ewiges Wandern. So schrieb man auf Trivulzio's Grab: qui numquam quievit quiescit. Von den Memphiten sagt Diodor 1, 51, sie wendeten wenig Sorgfalt auf ihre Häuser, sehr große auf die Gräber. Jene nannten sie καταλύσεις, die nur geringe Zeit dienten, dieses ἀϊδίους οἴκους, in denen der Todte unendliche Zeit wohne. Der gleiche Gedanke beherrscht die ganze alte Welt, die den Gräbern Unvergänglichkeit zu leihen suchte.

[3]) Dionysiaca 11, 370 f.

[4]) Ovid, Met. 10, 560 ff.

[5]) Augustin. C. D. 6, 9.

phen in dem Augenblicke geraubt, da Aphrodite zum Himmel emporsteigt, ihnen von Zeus das τέλος θαλεροῖο γαμοῖο, die Krone der weiblichen Erziehung, zu erbitten. [1]) Denn die Ehe und das cerealische Mysterium, in das sie einführt, ist den Urmächten des Stoffs verhaßt. Diese, obwohl Erimütter wie Demeter, und gleich den cerealischen Mächten die lebengebende Kraft nicht weniger als die vernichtende in sich schließend, treten dem neuen Leben gegenüber in die Stellung finsterer, ehelicher Weihe feindlich gesinnter Mächte zurück. So tritt das menschliche Geschlecht aus der Gemeinschaft der übrigen stofflichen Schöpfung heraus. Es findet eine mächtige Erhebung statt, welche zuerst die Harmonie des irdischen Lebens stört. Das jus naturale wird verlassen, um in veredelter Gestalt wieder zur Geltung zu kommen. In dem Ackerbau erhält die Mütterlichkeit eine neue Bedeutung, eine höhere Ausbildung. An die Stelle der wilden Sumpfzeugung, welche den Stoff in ewiger Selbstumarmung ewig verjüngt, die nur Schilf und Binsen oder die λιμναῖα κρηνῶν τέκνα hervorbringt, und ohne des Menschen Zuthun nutzlos emporschießt, tritt nun die That des Ackermanns, der der Erde Mutterschooß mit dem Pfluge öffnet, der Furche den Saamen anvertraut, und nährende Frucht, der Demeter Speise einerntet,

„Wenn die fröhlichen Schnitter die Glieder der Ceres zerschneiden.“

Die Erde ist jetzt zur Gattin und Mutter, der Mensch, der den Pflug führt und den Saamen streut, zum Gatten und Vater geworden. Das Verhältniß der Ehe verbindet den Mann mit dem weiblichen Stoffe, und es ist auch für die Gattung der Geschlechter untereinander das Vorbild einer innigen, bleibenden und ausschließlichen Gemeinschaft gegeben. Die Erde und das sterbliche Weib stehen auf einer Linie, und γάμος ist von γᾶ abgeleitet so gut wie γυία, die Pflugschaar, und γυνή, Gaia selbst. Der Erde wie des Weibes Schooß öffnet die männliche Pflugschaar; diese doppelte That ist im Grunde nur Eine, und gegenüber der Erde sowohl, als gegenüber dem Weibe nicht mehr vorübergehende hetärische Geschlechtsmischung, sondern eheliche Verbindung. Nicht auf Befriedigung sinnlicher Lust, sondern auf Erzielung goldener Früchte ist des Mannes That gerichtet. Liberorum quærendorum causa, nicht ἡδονῆς ἕνεκα einigen sich die Geschlechter. In dieser Erhebung erst findet das Weib seine Ruhe. In der dauernden Verbindung mit Eros erlangt Psyche jenes Glück, das sie in regelloser hetärischer Gattung, und in niedriger Sumpfpaarung vergebens festzuhalten suchte. Wir sehen die Weiblichkeit vom reinen Tellurismus zu der lunarischen Stufe der Existenz erhoben, und dem Manne zu

[1]) Paus. 10, 30.

dauerndem ausschließlichem Besitze, wie Luna Sol-Lunus, hingegeben. Die Kinder haben jetzt neben der Mutter auch einen Vater, sie sind echte Kinder, wie die Nachkommen der idäischen Dactylen Eteo-Creten. Sie sind διφυεῖς, wie seit Cercops die Athener. Dieser Stufe des Lebens entspricht ein neues Gesetz. Das aphroditische jus naturale weicht dem cerealischen. Aber auch der neue Rechtszustand knüpft sich ganz an das weibliche Naturprinzip an. Er behält auch auf der neuen Stufe den stofflich mütterlichen Charakter. Demeter wird θεσμοφόρος, Ceres legifera, wie das reine jus naturale sich an Aphroditen anschließt. Ja auch das demetrische Recht ist ein wahres jus naturale, aber ein solches, das auf der durch Ackerbau geregelten, nicht sich selbst überlassenen Erdzeugung, auf der laborata Ceres, nicht auf der creatio ultronea Aphroditens ruht. Auf dieser Stufe herrscht das eheliche Prinzip der Ausschließlichkeit über das hetärischer Allgemeinheit vor. Die Erde, nach ihrem Bilde das sterbliche Weib giebt sich dem Manne zu ausschließlichem Eigenthum hin. Sie ist nicht mehr Mutter in unbeschränkter Allgemeinheit, sie hat jetzt diese Eigenschaft gegenüber einem bestimmten Manne, dessen Saamen sie aufnimmt, dem sie die Geburt entwickelt, dem sie zuletzt die Früchte schenkt. Sie ist nicht mehr Penia, die immer neuen Männern nachgeht, sich jeder Befruchtung freut, und derselben ohne Unterlaß theilhaftig wird, nicht mehr jene Tochter, die vor dem männlichen Scepter willenlos sich beugt. Sie meidet vielmehr alles Männliche, unterliegt der Gewalt und dem Raube, und bewahrt den Mysterien-Charakter unentweihten Matronenthums.[1]) Dadurch eben wird sie die Trägerin eines höhern Rechts, das sich auf alle Verhältnisse des Lebens erstreckt, und als eheliches Mutterrecht bezeichnet werden kann. Man hat behauptet, die θεσμοί Demeters bezögen sich ausschließlich auf die eheliche Verbindung der Menschen. Daran ist so viel wahr, daß die Ehe in der That der Mittelpunkt alles demetrischen Rechts bildet. Aber die Ehe selbst darf nicht auf die Menschen beschränkt werden. Sie umfaßt auch des Mannes Verhältniß zu dem tellurischen Saatfeld. Sie hat die doppelte Richtung auf den Ackerbau und auf die geschlechtliche Verbindung, umfaßt in Einem Begriffe, in Einem Mysterium, in Einem Rechte Eigenthum und Familie. Ja das Verhältniß zu dem Weibe wird dem zu dem Ackerfeld, das Familienrecht dem des Ackerbaus untergeordnet. Im Menexenus p. 298 stellt

---

2) Macrob. Somn. Scip. 2. Numerio denique inter philosophos occultorum curiosiori offensam numinum, quod Eleusinia sacra interpretando vulgaverit, somnia prodiderunt, visas sibi ipsas Eleusinias Deas habitu meretricio ante apertum lupanar ludere prostantes admirantique et causas non convenientis numinibus turpitudinis consulenti respondisse iratas, ab ipso se adyto pudicitiæ suæ vi abstractas et passim adeuntibus prostitutas.

Plato den Satz auf, welchen auch Plutarch wiederholt: nicht die Erde ahme dem Weibe, sondern das Weib der Erde nach; die Frau sei überhaupt der Erde sterbliches Bild, bestimmt, unter den Menschen das Werk, das jene zuerst verrichtete, an ihrer Stelle fortzusetzen. In dieser Grundanschauung wurzelt die Uebertragung der ganzen Ackerbau-Terminologie auf die geschlechtlichen Beziehungen der Menschen. Wenn des Mannes That ἀροῦν, σπείρειν, φυτεύειν, γεωργεῖν, der Mann selbst Σπερμώ, φυτουργός, das Weib Δαμοννώ, [1]) das weibliche Saatfeld Sabinisch sporium, der ihm Entsprossene Spurius, mit Σπαρτός gleichbedeutend, genannt wird, so ist dieß nicht nur eine auf äußerer Vergleichung beruhende bildliche Sprache, sondern Ausdruck jener Grundidee, welche die eheliche Verbindung der Geschlechter auf den Ackerbau und die Befruchtung Demeters als auf ihr Urbild zurückführt.[2]) Eine merkwürdige Anwendung des gleichen Grundsatzes erzählt Macrobius Sat. 1, 15. Verrium Flaccum juris pontificii peritissimum dicere solitum refert Varro, quia feriis tergere veteres fossas liceret, novas facere jus non esset, ideo magis viduis quam virginibus idoneas esse ferias ad nubendum. Hier wird die Entscheidung einer eherechtlichen Frage aus den Bestimmungen der Ackergesetzgebung hergenommen. Demeter dient dem irdischen Weibe, der Ackerbau der Ehe zum Vorbild. Die Natur hat auch hier wieder das Recht auf ihren Schooß genommen. Die Vergleichung des weiblichen sporium mit einer Ackerbauzwecken dienenden fossa hat auch hier nicht nur die Bedeutung eines bloßen Bildes. Beide werden vielmehr innerlich gleichbedeutend betrachtet. Die cultliche Bedeutung der fossa geht aus der That des cumäischen Malakos,[3]) ebenso aus der Erzählung von des Gauklers Alexander Asklepios-Ei hervor. Ich zweifle nicht, daß die mit so vielen Hypogeen verbundenen unterirdischen Labyrinthgänge, daß das von Apuleius met. 11 erwähnte subterraneum rotundum, daß die finstern Gänge der Kimmerier bei Cumä, daß endlich Ariadne's Labyrinth selbst mit gleichen geschlechtlichen Anschauungen in Verbindung stehen, und sehe auch in Venus Cloacina oder Cluacina die doppelte Beziehung zu dem Weibe und der Erde, zu jedweder fossa purgatoria.[4]) Auf solchen Anschauungen

---

[1]) Nicol. Damasc. in Fr. hi. gr. 3, p. 380. Müller.

[2]) Siehe Preller, Demeter S. 354. N. 61. Isidor. Pelus. 3, 243: παρ' Ἀθηναίοις ἡ συνάφεια ἡ κατὰ νόμον ἐπ' ἀρότῳ παίδων ἐλέγετο γίνεσθαι. Lucian. Tim. 17: γυναῖκα παραλαβὼν ἐπ' ἀρότῳ παίδων γνησίων.

[3]) Plutarch de virtut. mul. Xenocrite.

[4]) Serv. Aen. 1, 724. Plin. 15, 29, 36. Lact. 1, 20. Tertull. Pall. 4. Liv. 3, 48. Die Verbindung mit den Sabinern und Titus Tatius giebt der Vermuthung Raum, daß sie mit dem Sabinischen Mutterrecht im Zusammenhang steht. — Ich trage hier zu den oben gegebenen Zeugnissen über die Verehrung der weiblichen κτείς noch eine sehr beachtenswerthe Bemerkung des

ruht des Verrius Flaccus oberpriesterlicher Entscheid, in welchem das Recht des Ackerbaus über eheliche Fragen entscheidet. In den Mysterien waren vollends beide Beziehungen des cerealischen Rechts ganz einheitlich aufgefaßt, die Ehe selbst als ein agrarisches Verhältniß dargestellt. Die beiden Eleusinischen Gottheiten sind zugleich und ununterschieden Darstellung tellurischer und menschlicher Ehe. Der Demeter Priesterin schließt sich mit den Neuvermählten in das Brautgemach ein, und führt ihnen der Erdmutter θεσμός als höchstes Ehegesetz zu Gemüthe.[1]) Dadurch wird jeder γάμος selbst ein cerealisches Mysterium, jeder ein τέλος θαλεροῖο γαμοῖο. Bei den Eleusinischen Göttinnen wird eheliche Treue beschworen.[2]) Der Ceres legifera opfert Dido bei ihrer Hochzeit,[3]) wie Mädchen auch von Demeter ihren Gemahl erflehen.[4]) Alle diese Erscheinungen sind Ausflüsse derselben Grundidee: das Weib ahmt der Erde nach, der γάμος dem Ackerbau. In beiden liegt das gleiche Mysterium. Die Demetrischen θεσμοί umfassen das agrarische Recht so gut als das eheliche, ja sie ordnen dieses jenem unter. Will man sie als eheliche Satzungen bezeichnen, so muß man diesem Ausdruck den weitesten, das ganze Ackerbauleben in sich schließenden Umfang geben.

Demeter Θεσμοφόρος zeigt uns also das Recht wiederum als Ausfluß des weiblichen Naturprinzips. Haben wir es oben mit aphroditischen Naturmüttern verknüpft gesehen, so tritt es uns hier als Attribut und Ausfluß der cerealischen Mütterlichkeit entgegen. Die Grundidee bleibt dieselbe, nur die Kulturstufe ist eine andere, dort die tiefere, hetärisch-gedachte, hier die höhere, eheliche Mütterlichkeit. Der weibliche Stoff, der den Saamen hegt, pflegt, entwickelt, und die Frucht emporsendet, ist auch die Quelle des Rechts, das die Verhältnisse des Güterlebens regelt. Darum wird Ceres in ganz allgemeinem Sinne legifera genannt. Alles Recht, das die Kulturstufe des Ackerbaus mit sich bringt, geht von der cerealischen Mutter aus. Wie tief diese Auschauung gewurzelt war, zeigt, daß der Cerestempel als Gesetzesarchiv diente.[5]) Es kann also durchaus

---

Augustin. C. D. 6, 9 nach: Liberum a liberamento appellatum volunt, quod mares in coeundo per eius beneficium emissis seminibus liberentur: hoc idem in feminis agere Liberam, quam etiam Venerem putant, quod et ipsas perhibeant semina emittere; et ob hoc Libero eandem virilem corporis partem in templo poni, femineam Liberæ.

[1]) Plutarch, Præc. conjug. init.

[2]) Alciphron. 3, 69.

[3]) Aen. 4, 58.

[4]) Alciphr. Ep. 2, 2. Serv. Aen. 4, 58.

[5]) Serv. Aen. 4, 58. in æde Cereris ære incisæ positæ leges fuere. Von dem Metroon zu Athen wird dasselbe berichtet. Phot. v. Μητρῷον. τὸ ἱερὸν τῆς Μητρὸς τῶν θεῶν, ἐν ᾧ ἦν γράμματα δημόσια καὶ οἱ νόμοι. Harpocrat v. Μητρῷον; τοὺς νόμους ἔθεντο ἀναγράψαντες ἐν τῷ Μητρῴῳ. Gerhard, Metroon. p. 19. N. 3.

nicht als eine philosophische Abstraktion behandelt werden, wenn die Alten nicht nur die Bezeichnung legifera vielfältig gebrauchen, sondern auch das Eigenthum an Grund und Boden ganz besonders als einen Bestandtheil des cerealischen Rechts hervorheben.[1]) Denn dieselbe Verbindung kehrt in manchen, bald offener vorliegenden, bald verborgenern Zügen wieder. Bei Servius Aen. 4, 58 schreibt Calvus: leges sanctas invenit, et cara jugavit corpora connubiis et magnas condidit urbes. Ich lege auf den Ausdruck sanctæ leges besonderes Gewicht. Der Zusammenhang des Sanctum mit dem Tellurismus, und die in ihm liegende Idee des ἀκίνητον ist oben schon dargethan worden. Durch beide Beziehungen tritt die Sanctitas mit der Natur Demeters und ihrer Gesetzgebung in eine innigere Verbindung. Die Gesetze selbst nehmen Theil an der Göttin unantastbarem Wesen. Sie sind sanctæ gleich ihr. Das ganze cerealische Recht trägt den Charakter religiöser Satzungen, über deren Beachtung die große Urmutter selbst wacht.[2]) Es ist also im eigentlichen Sinne θεσμός, eine Satzung des göttlichen Rechts, ἐκ θεῶν δοθείς, wie Aeschylus Eumen. 392 erklärend hinzusetzt. Es ist nicht nur jus sondern fas, ein Spruch (von fari) der Urmutter selbst, und daher wie das fatum, der λόγος, — denn so erklären Lactanz und Tertullian den λόγος im Eingang des Evangeliums Johannis, — ewig unabänderlich. Diesen Charakter tragen alle jene in Ceres Heiligthum aufbewahrten Gesetze. Sie gelten für unabänderlich und unaufhebbar. Aus dem religiösen Schutz folgt die Unantastbarkeit der bürgerlichen Einrichtungen. Liegt jener für das patricische Staatswesen in der Einholung der göttlichen Genehmigung durch die Augurien, wie ich dieß in meiner Schrift über die Grundlagen des römischen Staatsrechts dargethan habe, so ruht er für die plebeische Gemeinde in ihrem Verhältniß zu der stofflichen Urmutter Ceres, die zu Athen mit den Volksversammlungen im nächsten Zusammenhang steht, der zu Rom die Plebs vorzugsweise angehört, und deren Natur sowohl in dem Satze des alten Staatsrechts: ut quod primum populus jusserit, id ratum esset, als in der Bestimmung: actus legitimi nec diem nec conditionem recipiunt, ihren Ausdruck erhalten hat. Unter der Ceres Schutz tagt die Gemeinde. Der höhern Weihe, die das Patriziat besitzt, setzt sie die Unantastbarkeit der stofflichen Nährmutter, dem männlichen Prinzip jener das weibliche dieser entgegen. Ihrem Tempel vertraut sie die Gemeindekasse, die Gesetze und die Senatusconsulte, die hier gegen Fälschung sicher sind.[3]) Mit

---

[1]) Macrob. S. 3, 12. Serv. Aen. 4, 58. Plin. h. n. 7, 57.

[2]) Das hebt auch der Hymnus in Isim, V. 21 und die Inschrift der Isissäule bei Diodor 1, 27: καὶ ὅσα ἐγὼ ἐνομοθέτησα, οὐδεὶς αὐτὰ δύναται λῦσαι, ebenso Plato's Bemerkung von der unwandelbaren Aufrechthaltung der Isislieder (Gesetze 2, p. 658) hervor.

[3]) Livius 3, 55.

Sitte und Satzung verbindet sich die Anlage fester Wohnsitze. Ceres ist die Gründerin der Städte. So nennt sie Calvus. Wie der Sitten und Gesetze, so ist sie auch der festen Sitze Mutter, und durch die Vereinigung aller dieser Eigenschaften eine wahre Ἀστυνόμη. Auch in ihrer Beziehung zu der Stadtanlage bewährt sie jenen Charakter des sanctum und ἀκίνητον, der ihr innerstes Wesen bildet. Die unter Anwendung cerealischer Gebräuche gegründeten Mauern stehen unter der Göttin Schutz, aus deren Schooß sie wie die Pflanzen ans Licht emporsteigen. Um dieser Beziehung willen werden die Mauern bei Nonnus 41, 360. 370 zu Trägern des großen Schicksalsgesetzes, das Aphrodite von Harmonia erkundet. Sie zeigt ihr die ἀγλαὰ θέσφατα τοίχου. Auf den Mauern ist das große Fatum der Welt niedergeschrieben. Sie verkünden das Gesetz des Stoffes, in dem sie selbst begründet sind. Hier liegt dieselbe Verbindung fester baulicher Anlagen mit dem Rechte vor, welche auch in Ceres sich wiederfindet. Die Sitte, Gesetze auf Mauern niederzuschreiben, welche uns afrikanische Entdeckungen bestätigen, hat also in alten Religionsideen ihren tiefern Grund. Auf der Tempelmauer des Apollo Ptous am See Kopaïs standen nach Plutarch im Gryllus die Worte „der schöne Achill", und bei Lucian in den Hetärengesprächen schreibt der Schiffsherr Hermotimus seine Liebeserklärung an eine schöne Buhlerin auf die Mauer beim Stadtthore. Auch hierin treten cerealische Ideen zu Tage. Welchem Schutze konnten solche Ausdrücke der Zuneigung besser anvertraut werden, als dem jener Göttin, quæ cara corpora connubiis jungit, und deren Wesen unverrückbare Festigkeit, unwandelbare Treue bildet. Bei Apuleius finden wir den redenden Thurm, der alle Geheimnisse der Unterwelt kennt, und an Psychen verräth. Er ist der Verkünder der großen cerealischen Geheimnisse, wie Harmonia's Mauer. In ähnlichem Verhältnisse zu Ceres steht Terminus. Aus der Erde hervorgehend, wie der Sohn aus dem Mutterleibe, offenbart er die männliche Kraft, ist daher männlich genannt, und auf dem bekannten etruscischen Spiegel mit Juventas in phallischer Form dargestellt. Aber in der Mutter Schooß ruhend, nimmt er Theil an ihrer sanctitas, und heißt daher vorzugsweise sanctus.[1]) Das ἀκίνητον ist es, was ihn auszeichnet. Dadurch wird er zum Hüter der cerealischen Gesetze und mit der porca lactens gesühnt. In ihm kommen alle Theile der cerealischen Natur zur Darstellung. Er ist die Offenbarung des Mysteriums, das die Mutter verschlossen in sich trägt. Er befruchtet den Acker, sondert und schützt das Landeigenthum, und vertheidigt die Unentwegbarkeit, welche die Grundlage des cerealischen Lebens bildet, auch gegen die Götter einer neuern mehr politischen Ord-

[1]) Ovid. Met. 2, 658. Vergl. 2, 63.

nung der Dinge. Mit den Grabstelen theilt er dieselbe Natur. Unverrückbar wie der terminus, verkündet die Grabsäule Demeters Geheimniß. Sie ist zu gleicher Zeit Darstellung der sie durchdringenden männlichen Kraft, ein λίθος ἔμψυχος, ein Hüter ihres cerealischen Gesetzes, oft auch zugleich der ländersondernde terminus, und als πυραμίς selbst mit einem cerealischen Namen genannt.[1]) — Als Ceresprieſter stehen die Aedilen da. Ihre so verschiedenen Attributa lassen sich alle aus diesem Charakter erklären. Sie stehen zu dem Fruchtertrag der Erde, zu der Volksgemeinde, zu dem Markte, zu den Gebäuden, zu der Rechtspflege in demselben Verhältniß wie die Göttin, welcher sie angehören. Ihr ganzer Geschäftskreis ist cerealischer Natur. Aber ihren Namen haben sie von den Gebäuden, welche hier, wie in der Mauerkrone, in ihrer ganzen Wichtigkeit für das zu fester Ansiedlung führende Ackerbauleben auftreten.[2])

Haben wir also in Ceres und Demeter wie in Aphrodite das Recht als Ausfluß und Attribut des stofflichen Mutterprinzips gefunden, und so für zwei verschiedene Stufen des Lebens und der Kultur jene innige Verbindung der Reichthum-spendenden und Reichthum-vertheilenden Stofflichkeit in dem Begriff einer und derselben Mütterlichkeit nachgewiesen: so verdient es nun noch Hervorhebung, daß auch in dem Ausdrucke jus Quiritium das Recht wiederum vorzugsweise mit der stofflich weiblichen Seite des Lebens in Beziehung tritt. Nach ihrer mütterlich sabinischen Abstammung heißen die Römer Quiriten, und alles Privatrecht wird als quiritarisches Recht behandelt. Ex jure Quiritium hunc agrum meum esse aio, spricht der Vindicant, ex jure Romanorum würde die väterliche Seite hervorheben. Römer heißt die gens Romulea in ihrer staatlichen Bedeutung, als politisches Ganzes, und darum in ihrer Richtung nach Außen. Quirites sind sie nach ihrer stofflichen Natur. In dem Ausdruck Populus Romanus Quirites oder Quiritium treten beide Seiten des Lebens in Verbindung.

---

[1]) In dem Mythus über das Tanagräische Achilleum bei Plutarch, qu. gr. 40 überspringt Polykrithus, wie Remus, die Mauer der neugegründeten Poimandria, — denn so hieß nach Strabo die böotische Tanagra. — Aus Zorn darüber lief Poimander nach einem großen Steine, der daselbst von alten Zeiten her eingegraben und zu nächtlichen Festen bestimmt war, und riß ihn aus Unwissenheit aus der Erde. Die hierin liegende Verletzung des Sanctum rächte sich dadurch, daß der Stein statt Polykrith's, Poimanders Sohn Leukippos traf. Den gleichen Charakter trägt der Stein, dessen Pausan. 1, 23, 6 gedenkt. Neben den Statüen der Hygiea und Athene Hygiea stand ein kleiner Stein, auf dem ein junger Mann Raum finden mochte, sich niederzusetzen. Auf diesem sollte der Silen ausgeruht haben, als Dionysos zum ersten Male nach Attica kam. Daraus läßt sich ermessen, welche Religionsidee dem Steine auf unserm Pamfilischen Grabbilde zukömmt. Es genügt mir, sie hier in dieser Weise angedeutet zu haben.

[2]) Kreuzer, Symbol. 4, 380. Abriß der römischen Antiquitäten, p. 196—202. Zweite Ausgabe.

Dieselben Römer sind in ihrem ganzen Umfange Populus Romanus, in ihrem ganzen Umfange Quirites: jenes als Staat, dieses als Volk; jenes nach der männlich-politischen, dieses nach der mütterlich-stofflichen Seite; jenes als Träger des staatlichen Imperium, dieses in ihrer leiblichen Existenz. Das Recht gehört dieser letztern Seite des Daseins, es ist der Ausfluß des weiblichen Naturprinzips, und darum von Juno Quiris quiritisch. Ebendarum erstreckt es sich auch auf die Plebeier, das πλῆθος, welchem die Formel ex jure Quiritium so gut zusteht als dem Patriciat, denn nach der stofflich weiblichen Seite sind die Plebeier von den Quiriten in Nichts unterschieden; sie theilen mit ihnen den mütterlichen Ursprung, der in dem Verhältniß zu Ceres, zu Anna-Perenna, zu der veientischen Juno überwiegend hervortritt; während die Patrizier das männlich solarische Vaterprinzip über jenes erheben, sich allein als solche hinstellen, qui patrem ciere possunt, und das Mondzeichen der stofflich leiblichen Geburt auf ihre Schuhe, das Symbol der Naturzeugung, wie es in dem Schuh der Rhodopis-Nitocris, in dem der delpischen Charila, in jenem der Tanaquil-Fortuna, in Perseus und Jason's crepida sich offenbart, zurückverlegen. Der ganze Stamm der Opiker, welchem die Plebeier vorzugsweise angehörten, trägt wie die Quiriten einen Namen, der die mütterliche Abstammung zur Grundlage hat. Sie sind von der großen Mutter Ops-Tellus, die mit Bona Dea zusammengestellt wird, genannt. Der Tempel der Ops-Diana wird von Servius Tullius zum Mittelpunkt der latinischen Confóderation erhoben.[1]) Denn den mütterlich stofflichen Ursprung haben alle diese Völker mit einander gemein. Von dieser Seite her treten sie in die Gemeinschaft mit Rom, während die staatliche Seite des Imperium ihnen verschlossen bleibt. — Eine weitere Beziehung des Rechts zu dem stofflich weiblichen Naturprinzip tritt in der Verbindung des Prätors mit Bona Dea hervor. In der Erzählung des Vorgangs, der sich während des Festes der

---

[1]) Ueber den Tempel Diana's auf dem aventinischen Berge, und die Sitte, dort nicht Hirschgeweihe, sondern Ochsenhörner anzunageln, erzählt Plutarch Qu. rom. 4, das was Juba und Varro mittheilten. Auch in diesem Mythus wird die Herrschaft über Italien an Diana's Mutterthum angeschlossen. Liv. 1, 45. . . perpulit tandem, ut Romæ fanum Dianæ populi Latini cum populo Romano facerent. Ea erat confessio caput rerum Romam esse. Livius Hinweisung auf den Tempel der Efesinischen Diana darf nicht als eine willkührliche Bemerkung des Geschichtschreibers von der Hand gewiesen werden. Mittelitaliens Verbindung mit Vorderasien wird jedem verständigen und aufmerksamen Betrachter der alten Geschichte als ein höchst wichtiges, durch viele Zeugnisse beglaubigtes Moment in der Kulturgeschichte der alten Welt erscheinen. Macrob. Sat. 5, 22. Die Eigenschaft des efesinischen Tempels, den Schuldnern als Asyl zu dienen, welche Plutarch im Anfang seiner Schrift, daß man sich hüten solle, Geld auf Zinsen zu borgen, bezeugt, schließt sich an den Gegensatz der Naturmütter und des positiven Rechts, und an ihre Feindschaft gegen Zwang und Fesseln in sehr bezeichnender Weise an.

Bona Dea in Cäsars Wohnung ereignete, berichtet Plutarch, Cæsar 9 bestimmt, daß dasselbe stets in dem Hause eines Consuls oder Prätors pflege gefeiert zu werden. Hierin offenbart sich eine besondere Beziehung jener Göttin, die die Griechen einfach als γυναικεία θεός bezeichnen, zu dem Wohle des Staats. Aber dieses wird hier nicht nach seiner politisch-männlichen, sondern nach der stofflich-weiblichen Seite aufgefaßt. Bona Dea ist das mütterliche Naturprinzip, das allem stofflichen Leben seine Entstehung und seine Nahrung giebt, das alles Gedeihn und allen Reichthum schenkt, und jegliche leibliche Wohlfahrt befördert. Sie gehört also der quiritischen oder cerealischen Seite des Lebens, wird selbst als Junonis potentia aufgefaßt, mit Ops und Ceres identificirt, als Murcia verehrt, als Salus-Medea mit Hygieens Natur ausgerüstet, und unter dem Namen Maia als magna mater dargestellt. Sie erscheint also als die stofflich-mütterliche Grundlage des Staatswohls, der Prätor und Consul in Verbindung mit ihr als die Vertreter dieser materiellen Seite der Volksexistenz. An dieses Verhältniß zu Bona Dea knüpft sich ihre Rechtspflege. Die Ordnung des Güterlebens, welche den Inhalt des Rechts bildet, ruht als Naturgesetz in derselben Göttin, welche aller jener Güter letzte stoffliche Grundlage bildet. Dieses Gesetz zu erkennen, es auszusprechen, ist des Prätors Beruf. Bona Dea als Fauna-Fatua verkündet es ihm; er selbst ist ihr Organ, ihre viva vox, die Satzung selbst ein Edictum. Dieser weiblich tellurische Ursprung des Rechts macht es dem Prätor möglich, mehr dem sachlichen æquum als dem formellen strictum jus seine Aufmerksamkeit zuzuwenden, und das Civilrecht des patricischen Staats zu dem jus naturale des æquum et bonum, und zu jener mit der linken Hand identificirten Justitia, die allen dolus, alle calliditas und astutia ausschließt, und die höchste Elegantia juris in der höchsten mütterlichen æquitas erblickt, zurückzuführen. Das Recht selbst ist ein stoffliches Gesetz, es inhärirt also dem Weibe. Bona Dea ist θεσμοφόρος wie die Eleusinische Demeter, das Recht selbst stets weibliches Mysterium, wie die Entstehung alles stofflichen Lebens. Der Geheimdienst orphischer Natur, den die Frauen allein in des Prätors Haus der guten Mutter feiern, umfaßt auch das Recht. Nach dem Scholion zu Theocrit 4, 25 tragen die Frauen und Jungfrauen an der Eleusinischen ἡμέρα τῆς τελετῆς die heiligen Gesetzesbücher in Prozession nach Eleusis. Alles Recht ist Satzung Demeters oder der Bona Dea, deren stoffliches Gesetz in ihm niedergelegt ist. Darum führen beide Gottheiten den Scepter, und zwar in der linken, erhaltenden weiblichen Hand, beide auch die Rolle, welche in ihrem Verschlusse des Stoffes höchstes Gesetz, das Fatum in seinem weitesten Umfange birgt. So erscheint

---

[1]) Macrob. Sat. 1, 12. p. 269. Plutarch, Cæsar 9.

das Recht Bona Dea's als ein im Stoffe selbst ruhendes mysteriöses Gesetz, mit dem Stoffe gegeben und so alt als er. Dem Prätor wie dem Aedilen steht nur zu, dieses sachliche Recht zu erforschen, den Offenbarungen zu lauschen, sie auszusprechen, zur Richtschnur seiner eigenen Entscheidungen zu wählen, und den staatlichen Gesichtspunkt sowohl als den rein individueller Anschauung jenem in der Sache selbst gegebenen unterzuordnen. Sein Recht wird eine scripta ratio, es enthält die Offenbarung der in der natura rerum liegenden ratio naturalis. Von den Eingeweihten der Mysterien wird nicht sowohl geistige Selbstthätigkeit als vielmehr passive Empfänglichkeit gefordert. Sie haben nur aufzunehmen, stehen dem Mysterium als Horcher gegenüber. Τοὺς τετελεσμένους οὐ μαθεῖν τι δεῖ ἀλλὰ παθεῖν.[1]) Eine gleiche Stellung nimmt der Prätor der stofflichen Urmutter gegenüber ein. Er ist nicht die Quelle des Rechts, sondern nur der Verkünder eines Naturgesetzes, das das weibliche Naturprinzip in sich trägt. Sein Haus ist der Bona Dea Tempel, wie Kadmus auf der Burg zu Theben in Harmonia's Haus wohnt. Aber am Tage des Maifestes hat alles Männliche der Göttin Gegenwart zu meiden. Nur die Frauen feiern die nächtlichen Orgien, die man mit Nonnus Ausdruck als ὄργια θεσμῶν bezeichnen kann. Das Weib ist wie Bona Dea der Träger des stofflichen Mysterium, der Inhalt des cerealischen Naturgesetzes, der Mann dessen Offenbarung und Verkünder. Er ist das ans Licht getretene Geheimniß, der von der Mutter das Urfatum erkundet, wie Prometheus es von Themis erfährt, nicht von Zeus, dem es verborgen bleibt. In den Ansichten der Alten von der Entstehung der Sprache wiederholen sich dieselben Anschauungen. Diese ist ein dem mütterlichen Erdstoff eingebornes Gesetz. Bona Dea ist auch Fatua, jede Lara ein Lala, die der Rede Macht in sich trägt. Nur durch die Berührung mit der Erde erhält das Kind seine Sprache[2]) Zur Offenbarung unter den Menschen aber gelangt sie erst durch die im Manne enthüllt ans Licht tretende Kraft. Der phallische Hermes ist der Rede Schöpfer und Bildner, der als Thoth auch die bisher verborgenen Gesetze aufzeichnet, und so dem Menschengeschlechte mittheilt. Die Namen der Dinge selbst sind keine willkührliche Erfindung, so wenig als das Recht. Sie liegen stumm als Mysterium in den Sachen selbst, sind dem Stoff eingeboren, und so alt als der Stoff. Des Menschen Aufgabe ist es, sie zu erkennen, und aus der Sache selbst herauszulesen. Moses nennt den den Größten, der die Dinge schuf, nach

---

[1]) Aristoteles bei Lobeck, p. 144.

[2]) Macrob. Sat. 1, 12. Mercurium ideo illi (Maiæ, sicut et Magna mater in sacris vocatur) in sacris adjungi dicunt, quia vox nascenti homini terræ contactu datur. Scimus autem Mercurium vocis et sermonis potentem.

ihm denjenigen, der ihre Namen erkannte, und gestaltete, und Eusebius hat in der Præparatio Evangelica 11, 6 diesen Urgedanken der Menschheit weiter ausgeführt, und auch als platonische Lehre nachgewiesen. Auf den gleichen Gedanken nimmt Lucretius, de nat. rer. 5, 1040 Rücksicht, wenn er in einer höchst beachtenswerthen von Grimm in der Geschichte der Sprache nicht hervorgehobenen Ausführung über den Ursprung der Sprache, den Satz aufstellt: aliquem tum nomina distribuisse rebus, et inde homines didicisse vocabula prima, Desipere est, und statt einem Einzelnen dem ganzen Geschlechte die Aufgabe zuweist, Pro vario sensu varias res voce notare. Dieses Selbstreden der Dinge hat eine letzte Aeußerung in dem Gebrauche, die Grabmäler gleich der Isissäule in der ersten Person wie lebende Wesen sprechen zu lassen: Aus Plato's Phaidrus p. 264 ist die Inschrift bekannt, welche auf Midas den Phrygier gemacht worden sein soll. Sie hat hier um so höhere Bedeutung, da nach Macrob. Sat. 1, 12 Bona Dea selbst mit der Midasmutter identificirt wurde.

„Eherne Jungfrau bin ich, und lieg an dem Grabe des Midas.
Bis nicht Wasser mehr fließt, noch erblühn hochstämmige Bäume,
Immer verweilend allhier an dem vielbethräneten Denkmal,
Daß auch der Wanderer wisse, wo Midas liege begraben."

Ehern nennt sich hier die Jungfrau, die Midas Gedächtniß erhält. Die Bedeutung des Erzes in der alten Naturreligion und seine Beziehung zu dem mütterlichen Tellurismus erhält dadurch eine neue Bestätigung. Mit dem cerealischen Kult steht es in besonderer Verbindung. Die æneæ falces erwähnt Virgil Aen. 4, 513. Von einer ehernen Sichel hat Drepanum seinen Namen. Bei der Städtegründung bedienten sich die Etrusker eines ehernen Pfluges, wie Carminius nach den Tagetica sacra mittheilt.[1]) Daher wurden die cerealischen Satzungen auf Erztafeln eingegraben, und eine ganz cerealische Naturmutter Cupra, Aphrodite Cypria genannt, zwei Bezeichnungen, die ohne Zweifel mit dem deutschen Kupfer zusammenhängen. Daher gewinnt das Erz auch eine besondere Todesbeziehung. Mit Erz sind nach alter Religionsanschauung die Hypogeen bekleidet, wie Danaë's unterirdisches Brautgemach und Athene Chalcioikos Tempel. Stücke des æs rude finden sich in großer Anzahl in den Gräbern, neuerlich wieder in den öfter erwähnten pränestinischen der casa Barberini. Omnino autem ad rem divinam pleraque ænea adhiberi solita, multa indicio sunt; et in his maxime sacris, quibus delinire aliquos, aut devovere, aut denique exigere morbos volebant. Daran schließt sich des Midas eherne Jung-

[1]) Macrob. S. 5, 18, p. 554.

frau an. Wenn hier das Erz redend eingeführt wird, so verbindet sich dieß mit der Heiligkeit des Erztons, die den alten als eine Offenbarung des in dem Stoffe schlafenden Naturgesetzes gilt. Das χάλκος ἠχοῦν des corcyräischen Weihbildes zu Dodona, der Cureten æra crepitantia, unter deren Klang das Zeuskind ans Licht tritt, der Schall der Tyrrhenischen Tuba, des Isischen Sistrum, der Salischen Schilde, jeder Ton, den ein Erzgefäß von sich giebt, verkündet als stumme Sprache das latente Mysterium des Stoffes, wie es die eherne Jungfrau an Midas Grab in Worten ausspricht, wie es auch die ehernen Gesetzestafeln darlegen. In dem Erze kommen also alle Seiten des mütterlichen, namentlich cerealisch gedachten Naturprinzips zur Darstellung: wir sehen in ihm den Stoff in seiner lebenspendenden, ebenso in seiner das Leben wieder zurücknehmenden Potenz: wir sehen ihn überdieß das Gesetz verkündend, das ihn durchdringt. Das Erz ist, was Ceres selbst, zugleich der Reichthum, und das Gesetz, das seine Vertheilung auf Erden ordnet und bewacht. Darum hat æs et libra in dem Verkehrsleben eine so hohe Bedeutung erhalten, daß auf ihm alles Nexum beruht, von ihm alle Rechtskraft abhängt. Auch die Wage muß ehern sein, und mit dem Erzstück berührt werden. Wenn sie unter dem Schlage tönt, so erhält alles, was die Partheien dazu sprechen, die Bedeutung einer cerealischen Satzung, einer lex, deren Verletzung eine Verletzung der stofflichen Naturmutter und ihres in dem Erzklang kundgegebenen Willens selbst enthalten würde. Die ænea libra zeigt uns die Naturmutter als Geberin, als gerechte Vertheilerin, dadurch auch als Lenkerin und Vermittlerin alles Güterverkehrs. Auf dieser, wenn ich so sagen darf, stofflichen Bedeutung der Wage ist dann die höhere, in welcher sie die abstrakte Gerechtigkeit bezeichnet, und zum Attribut der justitia wird, aufgebaut. Wir sehen also in der Wage dieselbe Verbindung der Begriffe von Recht und Gerechtigkeit mit dem stofflichen Naturprinzip, welche uns in den Urmüttern, in Ceres, Syria, Aphrodite selbst entgegen trat.

Bona Dea, deren Verbindung mit dem Rechte wir bisher erläuterten, giebt mir noch zu zwei Bemerkungen Veranlassung. Wir haben dieselbe nach Macrobius 1, 12 Vorgang mit Juno zusammenstellt. Nun erscheint aber diese unter einem Beinamen, der jene ihr eigenes Gesetz verkündende Natur des weiblichen Stoffes besonders hervorhebt. In allen Nachrichten, die wir über Juno Moneta besitzen, tritt diese Göttin immer in derselben Natur, als mahnende, des Stoffes Gesetz den Menschen verkündende Macht, uns entgegen. Aber diese Eigenschaft darf nicht in abstrakter Unkörperlichkeit gedacht werden. Moneta trägt vielmehr, gleich Fatua, in sich die ganze Stofflichkeit des Mutterthums, die sich nicht nur in Mahnungen und Offenbarungen, sondern allgemein in der Spende jegliches materiellen Wohlergehns kundgibt. Sie tritt darum zu dem Staatswohl in ein

ähnliches Verhältniß wie Bona Dea. Der Begriff des Rechts und seiner Handhabung verbindet sich auch mit Moneta. Zum Bau ihres Tempels wird von dem Senat die Area, wo des M. Manlius Capitolinus Haus gestanden, angewiesen. Hatte er den Umsturz der Freiheit angestrebt, und dadurch das stofflich weibliche Rechtsprinzip verletzt, so soll diejenige Gottheit, welche als der Inhalt eben dieses Rechts gilt, auf der gleichen Stätte ihren Wohnsitz erhalten. Der Tempel selbst war von F. Camillus im aurunciſchen Kriege gelobt worden.[1]) Warum gerade der Moneta? Ich denke, weil sie dem gerechten Kriege Sieg verleihen sollte. Sie erscheint so überhaupt ganz in der Natur einer Victoria, die dem Verletzten beisteht, und seine Unternehmung begünstigt.[2]) Von Suidas wird Moneta gerade zu mit der justitia in bellis identificirt. Sie straft die injuria, schädigt den, der andere verkürzt, und giebt durch die Verhängung der Strafe ihren Unwillen zu erkennen. Dadurch mahnt sie fortwährend zur Gerechtigkeit, zur Befolgung ihres mütterlichen Gesetzes. Der Name Moneta geht also selbst aus ihrer Eigenschaft als Trägerin der höchsten mütterlichen Gerechtigkeit hervor. Darum heißt auch Apoll Moneta, weil er durch Pest Ungerechtigkeit rächt, und zur Sühne auffordert. Jetzt gewinnt die Beziehung der Moneta zur Prägung der Münzen ihre richtige Erklärung und tiefere Bedeutung. Nicht weil die Münze an irgend ein Ereigniß erinnert — denn diese Bedeutung des Gepräges ist keine ursprüngliche — auch nicht, weil das Gepräge eine Garantie des völlig richtigen Werthes enthält — denn diese konnte durch Abwägen ebenso vollkommen geleistet werden —, sondern weil das geprägte Geld zunächst als Aequivalent der in Rindern und Schaafen von Alters her zu leistenden Multen eingeführt wurde, mithin die Sühne eines begangenen Unrechts, die Ausgleichung eines zugefügten Schadens, die Erstattung eines Verlustes seine nächste Bestimmung war, darum wurde die Prägstätte in Juno Moneta's Heiligthum verlegt, und dem geprägten Gelde, so wie dem Stempel und der Münzstätte der Göttin Namen geliehen. In allen diesen Aeußerungen bewahrt also Juno Moneta ihren Charakter als höchste justitia, in welchem sie auf der Burg selbst, gewissermaßen als Hüterin des Staats, ihren Sitz erhält. Wir haben wieder die gleiche Verbindung des weiblich-stofflichen Naturprinzips mit der Gerechtigkeit, welche wir nun schon so oft gefunden haben. Nur wird hier die Mütterlichkeit nicht sowohl als bloßer Träger des höchsten Gesetzes, sondern vielmehr als verfolgende, und für die Sühne des Unrechts selbst sich erhebende Macht in dem Wesen einer die gestörte Naturordnung wieder herstellenden Nemesis-Erynnis gedacht.

---

[1]) Liv. 7, 28. Ovid. F. 6, 183.

[2]) Lucan. 1, 380.

Eine zweite Bemerkung liefert mir die Auffassung der Bona Dea als Murtia. Gellius N. A. 5, 6 berichtet, der kleine Triumph, die sogenannte ovatio, gelte der Murtia, und die von dem Sieger getragene corona ovalis bestehe aus Myrthenlaub.[1] Hier sehen wir die Feier des Sieges, mithin den Sieg selbst mit dem weiblichen Naturprinzip, und der stofflichen Seite des Staates in Verbindung gebracht. Dieß findet seine Bestätigung in dem Schaafopfer, das der ovatio ihren Namen gegeben.[2] Wir können diesen kleinern Triumph gerade wegen seiner religiösen Verknüpfung mit Murtia den plebeischen nennen, und ihn dadurch von dem großen oder patrizischen, in welchem der Sieger als Sonnengott und mit allen Attributen dieser höchsten väterlichen Lichtmacht ausgerüstet, zum Capitolinischen Tempel heranfährt, unterscheiden. Murtia bewahrt auch hier ihren, dem jus naturale so innig verwandten Charakter. Das zeigen die einzelnen Fälle, in welchen die ovatio zur Anwendung kommen soll. Ovandi autem, schreibt Gellius 5, 6, ac non triumphandi causa est, quum aut bella non rite indicta, neque cum justo hoste gesta sunt; aut hostium nomen humile et non idoneum est, ut servorum piratarumque[3]) aut, deditione repente facta, impulverea, ut dici solet, incruentaque victoria obvenit. cui facilitati aptam esse Veneris frondem crediderunt, quod non Martius, sed quasi Venerius quidam triumphus esset. Damit stimmt Festus v. ovalis corona überein. Dem weiblichen Naturprinzip sind die Bestimmungen des positiven Rechts zuwider. Es vereinigt sich mit der natürlichen Seite des stofflichen Lebens, und tritt daher so oft in den Vordergrund, als der Krieg wegen Mangel der Beobachtung des positiven Fecialrechts oder wegen anderer ähnlicher Defecte den Charakter eines justum et legitimum bellum nicht in Anspruch nehmen kann. In einem solchen Falle betheiligt sich an der Siegesfeier nur der Stand der Plebeier und das ihm zugehörende Ritterthum, während dem Rindopfer des Triumphes der ganze Staat beiwohnt. Das Plebeierthum steht eben seines rein stofflichen Charakters wegen mit dem weiblichen Naturprinzip in genauerem Zusammenhang; das Patriziat hat einen höhern Charakter. Es besitzt die höhere Sonnenweihe, und verbindet sich mit dem väterlichen Prinzip des himmlischen Lichts, kraft dessen in ihm das Imperium des Staats ruht. Bona Dea-Murtia trägt nach Festus auch den Namen Damia, ihre Priesterin heißt Damiatrix, ihr Opfer Damium. Hier sehen wir sie als Tellus. Denn Damia hat, wie wir oben bemerkten, die Bedeutung der Fruchterde. Damia und Auxesia verbinden sich zu Trözen wie Demeter und Kora,

---

[1]) Plin. 15, 29, 38.
[2]) Servius Aen. 4, 543.
[3]) Florus 3, 19. med.

Als Damia erscheint Bona Dea wiederum in ihrer nähern Verbindung mit dem plebeischen Element des Staates. Sie ist die Mutter des δῆμος, welchen gerade das Plebejerthum bildet.

17.

Die Verbindung des Rechts mit dem weiblichen Naturprinzip setzt sich in merkwürdigen Erscheinungen fort, die nur durch Anknüpfung an den aufgestellten allgemeinen Gesichtspunkt ihr richtiges Licht erhalten. Mit den so allgemein herrschenden Ideen über Entwürdigung des weiblichen Geschlechts im Alterthum stehen gewisse nicht zu bezweifelnde Angaben über ihre Theilnahme an dem Richteramte in dem schneidendsten Gegensatze. In Elis ist es ein collegium matronarum, das den Streit der Eleer mit den Pisanern als höchste richterliche Autorität schlichtet. In dem Bündniß, das Hannibal mit gewissen gallischen Völkerschaften abschließt, stand die Bestimmung, es sollte im Falle des Streites über Auslegung desselben die höchste Entscheidung einem Collegium gallischer Matronen vorgelegt werden. In dem Streite der böotischen Cadmeer mit dem dodonäischen Orakel verlangen die Priesterinnen des letztern, es sollten zu der richterlichen Behörde eben so viele Weiber als Männer zugezogen werden. Zu Athen richten über Neptunus und Minerva's Streit neben den Männern auch die Frauen, und Aristophanes Ecclesiazusen und Thesmophoriazusen erscheinen als eine Parodie wirklich erlebter älterer Zustände. Bei einem Weibe holen die Germanen den Entscheid auch in Fragen völkerrechtlicher Natur, Erscheinungen, die ich in meinem Mutterrecht näherer Betrachtung unterworfen habe. Haben wir oben dieß weibliche Naturprinzip als Träger des dem Stoffe eingebornen Rechts erkannt, so sehen wir hier die Matronen mit der Rechtspflege betraut, und selbst das Recht verwaltend. Sie übernehmen das Amt der tellurischen Urmutter, wie sie dessen physische Bestimmung durch die Geburt fortsetzen, und an ihrer Stelle erfüllen. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß diese matronale höchste Rechtspflege einen Hauptbestandtheil jener Gynaikokratie bildet, welche die Religionsidee des stofflich-weiblichen Naturprinzips in das Staatsleben überträgt, und den Urzustand der menschlichen Gesellschaft gebildet zu haben scheint. Wir finden sie bei den Lyciern, auf Creta, bei den karisch-lelegischen, bei den libyschen Stämmen, und wie bei deutschen Völkerschaften, so auch bei den Kantabrern. Als sterbliches Bild der großen Naturmutter genießt die Matrone besonderes Ansehen und einen geheiligten Charakter, der von jener auf sie übergeht. Unverletzlichkeit zeichnet sie aus. Sie tritt zwischen die kämpfenden Partheien und alle Waffenthat ruht sofort. So finden wir sie auf den balearischen Inseln, und wer die hierüber

erhaltene Schilderung Diodor's mit des Livius Erzählung von dem Auftreten der Sabinerinnen zwischen den Reihen der kämpfenden Römer und Sabiner vergleicht, findet eine so vollkommene Uebereinstimmung beider Erscheinungen, daß sein Glaube an die Richtigkeit auch dieser Tradition eine neue Stütze erhält. Die hohe Stellung der sabinischen Frauen hat auch einen Nachklang in jener Erzählung Plutarch's Qu. rom. 82 gelassen, wonach in ihrem Bündniß mit den Römern die Bestimmung enthalten war, es sollte kein Römer seine Frau zu der Arbeit des Kochens oder Mahlens nöthigen. Dieß mußte jenen Völkern als eine Beeinträchtigung der hohen Stellung erscheinen, welche die Matrone in Haus und Staat einnahm. Je fremdartiger solche Sitten den spätern Zeiten waren, um so echter ist ihre Ueberlieferung. Mag darüber in einem Vertrage entschieden worden sein oder nicht: als Zug des alten Lebens ist die Nachricht unzweifelhaft. Sie entspricht vollkommen jenen Zuständen, die die Gynaikokratie begründeten, und in dem Richteramte der Frauen ihren höchsten Ausdruck fanden. Als den römischen Matronen das Recht des currus entzogen werden sollte, schützte sie Themis-Carmenta. Der hierüber bei Plutarch Qu. r. 53 erhaltene Mythus zeigt uns die Matrone wieder als der Urmutter Ebenbild, an ihrer Weihe theilnehmend, von ihr besonders gehütet. Jede Verletzung der Weiblichkeit rächt die Mutter Erde. In dieser ausschließlichen Verbindung des weiblich-stofflichen Urprinzips mit der sterblichen Mutter, ruht die besondere Beziehung, welche die Erynnien, diese tellurischen Urmütter, mit der Rache des verletzten Weibes verbindet. Unbekümmert um das höhere apollinische Vaterrecht, das die Sühne bringt, verlangen sie Orestes Blut, das ihnen gehört nach jenem alten Recht und Gesetz der mütterlichen Erde, welches sich auch in Alcmäons Verbannung auf ein neugebornes Schlammeiland in gleicher Entschiedenheit offenbart. Aus dem Zusammenhang mit dem weiblich-stofflichen Urprinzip leitet die Mutter jene besondere Heiligkeit ab, die sie umgiebt. Sie ist der gebärende Stoff, der das Mysterium der Dinge in sich schließt, der das Naturgesetz in sich trägt, bei dem es der Mann erkunden muß, wie Zeus bei Themis, der es in Orakeln verkündet, in Richtersprüchen enthüllt, der durch sein Erscheinen jeder feindlichen Begegnung der Männer Halt gebietet, der überall als das Prinzip der Vereinigung, des Friedens, der Ruhe erscheint, und ebendadurch inmitten des wilden Kampfes kriegerischer Urstämme als das wohlthätige Prinzip der Ordnung, als der wahre Mittelpunkt der ersten Gesittung, als die zusammenhaltende, versöhnende und ordnende Macht dasteht. Gegenüber dem Kriege ist die Mutter der Friede, gegenüber dem Kampfe die Versöhnung, gegenüber dem herumschweifenden Leben des Mannes die häusliche Niederlassung, gegenüber dem Entscheid der Waffen der friedliche des Rechts, gegenüber dem

Erkämpfen das Bewahren, gegenüber der Gewalt die Harmonie. Darum gehört auch alles Eigenthum dem Weibe. Wie aller Reichthum dem Stoffe entspricht, so gehört alle Habe dem stofflichen Weibe. Wie Hermes den gefüllten Beutel Fortunen in den Schooß legt, so bringt der Mann der Mutter Alles, was sein Arm erringt, zum Eigenthum dar. In dem System der Gynaikokratie ruht hierauf alles Erbrecht. Nur die Töchter erben, nicht die Söhne. Nur auf den Töchtern ruht die Alimentationspflicht, nicht auf den Söhnen. Auf die Schwesterkinder vererbt die Herrschaft, wie auch noch die Römerinnen in Matuta's Tempel um der Schwesterkinder Heil und Seegen bitten. Der Mann hat Schwert und Bogen, und den Arm zum Erwerb. Mag er diesen auf der Jagd und im fernen Kriege, mag er ihn wie die rußigen Ψολόεις in der Schmiede, wie die ozolischen Locrer als Hirten, wie die Aegypter am Webstuhl gewinnen: was er erwirbt, fällt der Mutter in den Schooß, erbt von ihr auf die Töchter allein, der Stoff auf den Stoff, die erwerbende Kraft auf die Söhne, denen die Frau das Gut zubringt. Auch hier zeigt sich das Recht mit dem Weibe verbunden, nicht nur, indem es dasselbe in sich trägt, nicht nur, indem es als Schiedsrichterin es verkündet und handhabt, sondern auch indem es seinen Gegenstand, die stofflichen Güter an seine Person knüpft und nur in der weiblichen Linie fortpflanzt. So bringt es das stoffliche jus naturale mit sich, und dasselbe offenbart sich in der ausschließlichen Beachtung der mütterlichen Abstammung, welcher zufolge die Kinder der Mutter Namen tragen, wie bei den Lyciern; der Adel der Geburt nur nach den weiblichen Ahnen bemessen wird, wie bei den Locrern; derselbe in der Zulassung der Ehe zwischen den nächsten Verwandten, zwischen Bruder und Schwester, Mutter und Kind; derselbe in dem Rechte des Mädchens, selbst über seine Hand zu verfügen, von sich aus den Gemahl zu wählen, ja, wie bei den Cantabrern, auch die Brüder zu elociren. Der stofflich-weibliche Gesichtspunkt beherrscht dieses ganze Recht. Das Mutterthum ist nicht nur der Träger des Rechtsprinzips, es bestimmt auch dessen Inhalt, und setzt sich mit den Gütern, dem Gegenstande des Rechtslebens, in ausschließlichen Zusammenhang. Dadurch eben wird das Weib zur szepterführenden Königin, zur Trägerin der potentia, die dem politischen imperium als Inbegriff der stofflichen Macht entgegentritt. Dadurch wird die Mutter zur Kreiusa ihres Geschlechts, darum die einzige Quelle des Adels, darum als unsterblich einem sterblichen Mann verbunden, darum in den Naupactia und Eöen der Leitfaden aller Heroengenealogie. Bei Plato findet sich die Bemerkung, der Same werde durch den Boden, dem er anvertraut wird, gar oft zu der Mutter Natur umgestaltet, nie aber gehe das Land in des Samens Art über, und das stimmt mit der Darstellung des Aeschylus und Euripides, in welcher sie der Mutter nähern Zusammenhang mit dem

Kinde durchführen, völlig überein. In dieser physischen Wahrheit liegt die Grundlage jenes ganzen Mutterrechts, dessen einzelne Seiten wir kurz angedeutet haben. Die Gynaikokratie stellt sich so als jus naturale im eigentlichen Sinne, als Recht der stofflichen Schöpfung dar. Sie ist kein positives Institut, sondern a natura ductum, ausgebildet natura duce, nulla ratione, nullaque doctrina.[1]) Sie ruht auf der Anschauung, daß, wie das æs von dem Stempel, so des Mannes Same von des Weibes moneta[2]) sein Gepräge erhalte. Sie ist das Jus terræ, welches auch in dem römischen Recht dem jus seminis entgegengesetzt wird. Wer einen fremden Acker besät, gewinnt die Früchte nicht; sie fallen dem Eigenthümer des Grundstücks zu: jure terræ non jure seminis. Dasselbe gilt von dem Bauen auf fremdem Grund und Boden. Das Gleiche von der Befruchtung einer Sklavin, das Gleiche von der unehelichen Begattung, wo der sporio editus, der gesäte spurius, der mütterlichen Erde folgt. Der Grundsatz des aphroditisch-hetärischen Lebens ist in das eheliche Verhältniß hinübergetragen. Das cerealische Recht giebt zwar dem Kinde auch einen Vater, macht es zum διφυής, zum ehelichen Sprößling. Aber in diesem Verhältniß der Ausschließlichkeit hat der mütterliche Stoff über die väterliche unkörperliche Kraft die Oberhand, wie auf der lunarischen Religionsstufe Luna über Lunus, der hinter jener zurücktritt. Diesem weiblichen jus naturale gegenüber gründet Rom seine Familie und seinen Staat auf das höhere unstoffliche Recht des Vaterthums. Es entwindet sich dem stofflichen Naturrecht, das sich dem weiblichen Naturprinzip anschließt, und gründet seine Familie, und als folgerechte Erweiterung derselben seinen Staat, auf der Grundlage des väterlichen Imperium, das außer den Gallogräci Asiens kein anderes Volk in gleich entschiedener Weise ausgebildet und festgehalten hat. Mit diesem Rechte tritt Rom in die Geschichte ein. Es ist eben darum von dem Tage seiner Gründung an mehr ein Staat als ein Volk, vom ersten Tage an durch den Begriff des Imperium beherrscht, und diesen bis zur Vollendung seiner weltgeschichtlichen Aufgabe stets festhaltend. Das stofflich-weibliche Naturprinzip bildet keinen einheitlichen Staat, nur Völker und Naturganze, keine politischen Körper. Es bringt nur äußere Einigung hervor, keine Concentration. Es theilt den Völkern, die es beherrscht, seine eigene Natur mit; giebt ihnen die Richtung auf Entwicklung des stofflichen Lebens, das die hellenischen Stämme bis zu der äußersten Grenze der Idealisirung, die asiatischen und ägyptischen bis zu dem versunkensten Materialismus hindurchführen; befördert die Ausbildung der Künste und Wissenschaften, die sich wie Schifffahrt, Astronomie, Poesie und alle erotische

---

[1]) Cic. off. 3, 17. Cic. Tusc. Disp. 1, 13.
[2]) Macrob. Somn. Scip. 1, 12. p. 269.

Verfeinerung des Lebens vorzugsweise an den aphroditisch-dionysischen Kult anschließt; ist in unverdorbenen Zeiten ein gewaltiger Hebel der Tapferkeit, die in des Weibes aufmunternder Liebe den höchsten Sporn und die größte Belohnung der Ritterlichkeit findet; trägt auch ein sehr kräftiges Element des politischen Conservativismus in sich, so daß vorzugsweise gynaikokratische Völker als εὔνομοι gerühmt und belobt werden: aber es bleibt bei allen diesen theilweise vorzüglichen Eigenschaften dennoch stets im Stoffe, und einer bald feinern, bald materiellern Ausbildung des stofflich natürlichen Lebens befangen: während das römische Prinzip in dem väterlichen Imperium, auf welches Familie, Staat und Weltherrschaft gegründet ist, einen politischen Gedanken ganz unkörperlicher Natur auf den Thron erhebt, und diesem die weiblich-stoffliche Seite der Volksexistenz unterordnet. Dadurch erhält auch sein Privatrecht mehr und mehr geistigen Gehalt. Wer den Fortschritt desselben verfolgt, wird die Erhebung vom stofflich-mütterlichen Charakter zur Unstofflichkeit des Vaterprinzips in allen Theilen, in der Ausbildung der Adoption, in der Lehre von der Vererbung, in der Fiction einer über den Tod hinausreichenden, das Vermögen zusammenhaltenden, gleichsam den Stoff beseelenden, Persönlichkeit, in der stets fortschreitenden rechtlichen Gestaltung bloß factischer Verhältnisse, und in einer großen Zahl von Einzelnheiten erkennen. In der politischen Idee des Imperium liegt jener höhere geistige Gehalt, den Rom vor allen Völkern der alten Welt voraus hat. Als dieser am Ende der Republik mehr und mehr erlosch, trat jene Hinneigung zu der stofflich-weiblichen Seite des Lebens mit ungezügelter Kraft hervor. Jetzt fanden jene asiatisch-ägyptischen Kulte, in welchen das mütterliche Naturprinzip vorherrscht, so schnellen Eingang und so gewaltige Verbreitung. Jetzt mußte Rom das Schauspiel erleben, an das es nie gewöhnt war, feminam præsidere signis romanis. Welcher Gegensatz zu der frühern Zeit, welche die Frauen selbst von gerichtlicher Vertretung ausschloß, die durch die Geschlechtstutel und durch Beschränkung ihres Erbrechts die Unterwürfigkeit beförderte, der es als ein unheildrohendes Ereigniß galt, als einst eine Frau auf dem Forum redend aufgetreten war, und die dem Weibe so wenig Zusammenhang mit dem Staate gestattete, daß auch die Besteurung des weiblichen Vermögens ihm als Frevel galt. Wer sich die patria potestas und das patrem ciere der Patrizier nicht im Gegensatz zu dem stofflichen Mutterrechte und der ganz stofflichen Bildung der übrigen Völker denkt, der wird die ganze Bedeutung derselben nie zu würdigen vermögen; dem wird es aber auch nicht zum Bewußtsein kommen, welche besondere Schwierigkeiten die Verbreitung der christlichen Lehre gerade in der römischen Staatsidee finden mußte.

18.

Von unserer bisherigen Darstellung ist eine ganze Klasse von Monumenten, auf welchen das Ei eine bedeutende Stelle einnimmt, ausgeschlossen geblieben. Ich meine die Darstellungen der Circusspiele, welche den Inhalt mancher Sarkophag-Reliefs bilden. Eine vollständige Aufzählung derselben wäre zwecklos. Es genügt, eine Anzahl der wichtigsten hervorzuheben. Man findet sie bei Visconti im Museo Pio-Clementino vol. 5. tab. 36—43 und auf den tavole d'aggiunta zum 11. Band der Annali dell' Instituto di correspondenza archeologica zusammengestellt. Guattani, notizie sulle antichità di Roma per l'anno 1785. Ottobre tav. 3. Auf hohem, bald von vier, bald von zwei Säulen getragenem Gerüste erscheinen eiförmige Körper, bald in der Sieben-, bald in der Fünf- und Zehnzahl aufgerichtet. Ein anderer ganz entsprechender Bau trägt eine gleiche Anzahl Delphine. Die Natur dieser Gegenstände kann darum keinem Zweifel unterliegen, weil die Eier sowohl als die Delphine in schriftlichen Zeugnissen nicht selten unter den Gegenständen des Circus hervorgehoben werden. Um für das Folgende eine sichere Grundlage zu gewinnen, sollen die Aussprüche der Alten vorerst zusammengestellt werden. Cassius Dio 49, 43 nennt die Eier und Delphine zusammen: *κἂν τῷ ἱπποδρόμῳ σφαλλομένους τοὺς ἀνθρώπους περὶ τῶν διαύλων ἀριθμὸν ὁρῶν, τούς τε δελφῖνας καὶ τὰ ᾠοειδῆ δημιουργήματα κατεστήσατο ὅπως δι' αὐτῶν αἱ περίοδοι περιδρόμων ἀναδεικνύωνται.* Agrippa, auf welchen diese Erzählung sich bezieht, scheint rücksichtlich der Delphine und der Eier, und ihrer Aufstellung im Circus irgend eine neue, zweckmäßige Anordnung getroffen zu haben. Denn der Gebrauch der Eier bei den Circusspielen rührt nicht von ihm her. Schon für das Jahr 578 der Stadt wird derselbe von Livius 41, 32 bezeugt. (Censores Q. Fulvius Flaccus et A. Postumius Albinus locaverunt) et carceres in circo et ova ad notas curriculis numerandis et — —. Der übrige Theil der Stelle ist so verdorben, daß eine erträgliche Wiederherstellung derselben bisher vergebens versucht wurde. Auch hier ist nicht von der Einführung eines neuen Gebrauchs die Rede. Nur die bauliche Herstellung der einzelnen Theile des Circus, unter ihnen auch der Eier, wird von den Censoren angeordnet. Die *ᾠοειδῆ δημιουργήματα* scheinen demnach aus Holz oder gebrannter Erde angefertigt[1]) und von bedeutender Größe gewesen zu sein. Besondere Beachtung verdient Varro R. R. 1, 2. In jenem Gespräche, das er im Tempel der Tellus an den feriæ Sementinæ mit C. Fundanius und andern Freunden gepflogen zu haben erzählt, äußert C. Licinius Stolo Folgendes: Nam non modo ovum illud sublatum

---

[2]) Sueton. Claud. 21.

est, quod ludis Circensibus novissimi curriculi finem facit quadrigis, sed ne illud quidem tum vidimus, quod in Cereali pompa solet esse primum.[1]) Diese Worte zeigen mit Bestimmtheit, daß bei jedem Umlauf der Gespanne eines der Eier von dem Gerüste, auf dem sie aufgestellt waren, heruntergenommen wurde, so daß mit der Vollendung des siebenten Kreislaufs das letzte verschwand. Sublatum kann ohne Zwang nicht anders erklärt werden. Wenn Visconti die Meinung aufstellt, es sei nicht sowohl jedesmal ein Ei weggenommen, als umgekehrt ein solches aufgerichtet worden, so lassen sich dafür mehrere Gründe geltend machen. Einmal die Darstellung einzelner Monumente, auf welcher die Ueberreichung des Siegeskranzes und die volle Eierzahl nebeneinander erscheinen. Ueberdieß aber folgende Worte Cassiodors Var. 3, 51: Nec illud putetur irritum, quod metarum circuitus ovorum erectionibus exprimatur quando actus ipse multis superstitionibus gravis, ovi exemplo, geniturum se aliqua[2]) profitetur. Et ideo datur intelligi, volitantes atque inconstantissimos inde mores nasci, quos avium moribus aptaverunt. Allein gegen die Beweiskraft dieser Darstellungen läßt sich Mehreres erinnern. Dem Künstler mußte die Freiheit zustehen, durch Anbringung der vollen Eierzahl die Summe der Umläufe anzudeuten, ohne sich dabei durch die Vollendung des Spiels, welche ja die Ertheilung der Siegeskrone voraussetzt, behindert zu sehen. Cassiodor's Worte aber sind nicht völlig sicher. Statt des entscheidenden erectionibus liest Salmasius, Plinianæ exercit. ad Solinum p. 640 nach alten Handschriften exceptionibus, und schlägt vor, dieses in exemptionibus zu verbessern, während Andere ereptionibus den Vorzug geben. Jedenfalls aber fehlt der Stelle zu voller Beweiskraft das, daß sie nicht von der successiven Errichtung oder Wegnahme, sondern allgemein von der Bedeutung der aufgerichteten Eier und den an sie geknüpften Beziehungen spricht. Demnach liegt kein Grund vor, von der schon von den Aeltern, wie Bulenger und Salmasius, und von Neuern, wie R. Rochette und Friedländer[3]) angenommenen Wegnahme des Eis nach Vollendung jedes einzelnen Umlaufs, abzugehen. — Auf die Eier des Circus ist endlich folgende Stelle Juvenals Sat. 6, 589—591 zu beziehen.

> Plebeium in Circo positum est et in aggere fatum.
> Quæ nullis[4]) longum ostendit cervicibus aurum
> Consulit ante phalas, delphinorumque columnas,
> An saga vendenti nubat, caupone relicto.

---

[1]) Taciti Ann. 15, 74: ut Circensium Cerealium ludicrum pluribus equorum missibus celebraretur.

[2]) Bulenger: avem.

[3]) In Beckers Handbuch der römischen Alterthümer 4, 508. N. 3277.

[4]) So ist wohl statt des meist angenommenen Nudis zu lesen.

Während die Reichen sich um Weissagung an den phrygischen Augur oder an indische Brahmanen wenden, und mit Geld ihre Sprüche erkaufen, geht das plebeische Weib, dem kein kostbares Geschmeide den Nacken bedeckt, nach dem Circus, und erkundet dort bei den Eiern und Delphinen des Schicksals Stimme über ihren künftigen Gemahl. Phalæ bezeichnet die ὠοειδῆ δημιουργήματα des Dio Cassius. Wenn mit den Delphinen nur die Eier verbunden sein können, so erweist auch alles das, was die Alten über Falæ bemerken, eine Grundbedeutung, welche auf die ovoïde Form jener Demiurgemata ihre volle Anwendung findet. Nach Nonnus 2, 114 ist Fala turris lignea, nach Servius Aen. 9, 705 überhaupt turris. Festus: Falæ dictæ ab altitudine, a falando, quod apud Etruscos significat cælum. Bei den Griechen finden wir φάλαι, welches Hesychius ὄρη, σκοπιαί erklärt. So gelangen wir für fala zu der Bedeutung einer oben abgerundeten Erhebung eines über die Erdoberfläche hervorragenden Körpers, und diese ist es, welche das Wort auch zur Bezeichnung jener ὠοειδῆ δημιουργήματα befähigt. Unverkennbar ist seine Verwandtschaft mit palus, Pfahl, φαλλός, und dem divus pater Falacer. Der Pfahl, der sich aus der Erde erhebt, der konische, omphalosartig gebildete Stein, ist der den Erdstoff durchdringenden, zeugenden Naturkraft Bild und Ausdruck. In φαλλός liegen beide Beziehungen die äußere der Erhebung, wonach der phallische Dionysos ὀρθός genannt wird,[1] und die innere der zeugenden Kraft, welche in jenem Bilde ihren Ausdruck findet, vereinigt vor. Falacer ist darnach ein in Phallusform dargestellter Gott der zeugenden Naturkraft, was durch seine Zusammenstellung mit Pomona bestätigt wird.[2] Eine völlig entsprechende Parallele liefert τύλος; denn auch in diesem Worte vereinigen sich die Bedeutungen wulstartiger Erhebung, und der durch sie dargestellten männlichen Zeugungskraft, worüber ich auf einen besondern Abschnitt meines Mutterrechts verweise. Demnach zweifle ich nicht, daß Juvenal unter seinen falæ die mit den sieben eiförmig gerundeten Körpern gekrönten Gerüste verstand, wie wir dieselben auf den erwähnten Sarkophagen dargestellt erblicken. Eier und Delphine sind dem armen plebeischen Weibe das Fatum, das es über

---

[1]) Müller, Dorier 1, 386.

[2]) Varro L. L. 5, 15: Sic Flamen Falacer a divo patre Falacre. 7, 3, p. 331. Spengel: Falacres et Pomonales. — Flora, Falacer, pater pomorum. Muratori, Th. Juscr. 10, 6. T. Flavia Primigenio Falacri Deæ Pomonæ T. Flavius, T. F. Nigrinus ornamentarius. — Hesych. φαλάκραι. τόπος τῆς Ἴδης καὶ Νύμφαι — Φαληρίς, ὄρνις λιμναῖος — τὸ Φάλης δερμάτινον καὶ ἀνδρεῖον, eine Stelle, der durch die Tilgung des καὶ vollkommen geholfen wird. Φάλικα ᾠδὴ πεποιημένη εἰς τὸν Διόνυσον, τοῦ φαλλοῦ ᾀδομένου. — Φαλλίκων ᾠδὴν αὐτοσχέδιον ἐπὶ τῷ φαλλῷ ᾀδομένην. Der Zusammenhang aller dieser Bedeutungen wird klar, wenn wir uns die Annahme der zeugenden Kraft der Sumpfgewässer vergegenwärtigen.

seine Verheirathung zu Rathe zieht, während die reichen Frauen durch große Bezahlung den günstigen Spruch eines fremden Gauklers erkaufen. Daß gerade die Eier und die Delphine, des zeugenden Neptunus Thiere, zu einer solchen Mantik benützt werden, erklärt sich nach dem früher Bemerkten von selbst. Als ἀρχὴ γενέσεως steht das Ei zu Verheirathung und Zeugung in der innigsten Beziehung. Unter den superstitiones, deren Cassiodor gedenkt, mag auch die von Juvenal angedeutete Uebung der Frauen des geringern Volks enthalten sein. Das *ovi exemplo geniturum se avem* zeigt, daß die ursprüngliche Bedeutung des Eies in der Volkstradition immer noch fortlebte. Es erscheint auch in dem Circus als ἀρχὴ γενέσεως, und kann eben deßhalb mit dem Ei der cerealischen pompa in so nahe Verbindung gebracht werden. Es ist auch in dem Circus Darstellung des weiblichen Naturprinzips, und älter als die Vogelgeburt, die aus ihm, geflügelt und rasch dahinfliegend, wie die Quadriga aus den Carceres, in unbesiegbarer Werdelust hervorbricht. Dieser Gedanke ist es, den Cassiodor in der Verbindung des Eies mit dem Umlauf der Wagen erkennt. Das Rennen selbst, sagt er, — denn dieß ist unter actus zu verstehen — giebt zu erkennen, daß aus jedem der aufgerichteten Eier eine leichtbeschwingte Vogelgeburt hervorgehen werde. Das rasch dahinfliegende Viergespann erscheint hier als das Bild der Eigeburt. Wie der Vogel die Schale des Ei's durchbricht, und, aus seinem Verschlusse befreit, die Kraft der Flügel versucht: so stürmt das Viergespann aus den Carceres, die es hemmend umschließen, ungeduldig und geflügelten Laufes hervor, und giebt dadurch zu erkennen, was das aufgerichtete und weggenommene Ei für eine Beziehung zu dem Wettrennen selbst habe. Wenn sich in diesem Zusammenhang die ursprüngliche Bedeutung des Ei's und sein Verhältniß zu den Circusspielen mit bemerkenswerther Reinheit erhalten hat, so ist dagegen die Beziehung des schnellen Flugs der dem Vogel verglichenen Quadriga auf Flatterhaftigkeit der Sitten, eine Fortsetzung und Entwicklung des Grundgedankens, welche diesem selbst durchaus nicht angehört, und in den Zuständen der spätern Zeit ihre Veranlassung hatte. Die Wirkung der Circusspiele, das ist Cassiodors Gedanke, besteht darin, daß sie des Volkes Sitten denen der Vögel ähnlich machen. Volitantes atque inconstantissimi inde mores nascuntur. In den darauf folgenden Worten ist statt avium maribus, avium moribus zu lesen. Der ganze Zusammenhang dieser bisher so wenig verstandenen Stelle ist nun klar. Cassiodor sagt im Zusammenhang Folgendes: die Errichtung der Eier, deren successive Wegnahme den einzelnen Umläufen entspricht, ist so wenig bedeutungslos, als alles Uebrige, was der Circus und seine Spiele uns bietet. Vielfältiger Aberglaube knüpft sich an das Verhältniß des Ei's zu dem Rennen. Nach meiner Meinung wird uns durch das Ei die Geburt eines Vogels angezeigt, und der

Umlauf des Viergespanns ist selbst das Bild dieses Ereignisses. Wir werden dadurch aber zugleich auch belehrt, welchen Einfluß die Circusspiele auf die Sitten üben. Das Leben des Volkes wird dem der Vögel ähnlich, flatterhaft und unbeständig, wie das der rast- und ruhelosen geflügelten Bewohner der Lüfte. Auch in diesem Sinne wird aus den Eiern des Circus, in so fern sie die Spiele lenken und ihre wirkliche Vornahme verkünden, ein Vogelgeschlecht geboren, nämlich das flatterhafte und unbeständige Volke selbst, das ihnen zuschaut.

Aus den bisher betrachteten Zeugnissen ergeben sich folgende Sätze. Die Eier stehen mit den Circusspielen in einer innern Verbindung. Die Aufstellung derselben hatte allerdings auch einen äußern Zweck, nämlich den, jeden Zweifel über die Zahl der vollendeten Umkreisungen zu heben, und den Wettfahrern selbst sowohl als den Zuschauern darüber in jedem Augenblicke Gewißheit zu geben. Zur Erreichung dieser Bestimmung war es auch unumgänglich nöthig, statt der allzukleinen natürlichen Eier, künstlich gefertigte ovoïde Körper von beträchtlicher Größe auf hohem Gerüste aufstellen zu lassen. Aber diese äußere Bestimmung erschöpft die Beziehung des Ei's zu dem Circus und seinen Spielen durchaus nicht. Diese hätte ebensogut durch irgend andere Gegenstände erreicht werden können. Wenn man vorzugsweise und von Altersher gerade Eier auserwählte so ruht der Grund solcher Wahl in der Religionsbedeutung des Ei's selbst. Jeder Umkreisung der Meta entspricht ein Ei. Bei jedem Umlauf wird eines derselben weggenommen. Diese innere Beziehung des Ei's zu dem Wettfahren war auch in später Zeit noch nicht völlig verdunkelt. In mancher abergläubischen Uebung des Volks, insbesondere der geringen plebeischen Klassen desselben, lebte das alte Bewußtsein fort, und so viel wir aus Cassiodor, aus Juvenal und Varro ersehen, war es stets der Gedanke an das mütterliche, cerealische Urprinzip der tellurischen Schöpfung, an Ehe und Geburt, an die weibliche ἀρχὴ γενέσεως, welcher bald reiner bald unklarer und verdunkelter in solchen Volksansichten seine Aeußerung fand.

Es wird nun unsere Aufgabe, den ursprünglichen Gedanken, der die Verbindung der Eier mit den Circusspielen beherrscht, ganz ins Licht zu setzen. Frühere Bemerkungen haben den, der meinen Ausführungen folgte, schon längst auf den richtigen Weg geführt. Ich erinnere hier namentlich an das, was über die Dioscuren und die Elischen Molioniden bemerkt worden ist. Beide Brüderpaare sind dem Mutter-Ei entsprossen. Beide sind durch die unerreichbare Schnelligkeit, mit welcher sie auf Pferd und Wagen dahinfliegen, ausgezeichnet. Als gewaltige Renner und Wagenlenker treten sie aus dem mütterlichen Ur-Ei hervor. Lag in diesem aller Dinge Keim in tiefster Ruhe verschlossen, so tritt nun aus der geöffneten Schale die sichtbare Schöpfung hervor, und in dieser ist Alles

ruhelose, ewige Bewegung. Das Leben der tellurischen Zeugung erträgt keinen Stillstand. In ihr wird und verschwindet Alles. Von ihr gebrauchte Heraclit nach Aristoteles Metaphysik 4, 5, 26 das Bild des Flusses, indem er sagte, man könne nicht zweimal in denselben Fluß hinabsteigen, wogegen Kratylus tadelnd bemerkte, nicht Einmal könne man es. Von ihr auch behaupteten die Physiker, wegen des ewigen Flusses der sinnlichen Welt könne man über sie gar nichts aussagen, müsse ihr vielmehr das Dasein überhaupt absprechen. Zwischen zwei Polen bewegt sich das stoffliche Leben. Sein Reich ist nicht das des Seins, sondern des Werdens und des Vergehns, des ewigen Wechsels zweier Farben, der weißen des Lebens, der schwarzen des Todes.[1] Nur durch die gleiche Mischung beider wird der stofflichen Welt ihre Fortdauer gesichert. Ohne den Tod ist keine Verjüngung möglich, und in der ewigen Arbeit der Natur wird die zerstörende Kraft zur Erhaltung des ewig jungen Lebens nicht minder unentbehrlich als die schaffende und erzeugende. Ja in keinem Augenblicke kann die positive Kraft ohne die negative bestehen. Nur was diese auflöst, vermag jene wieder zu ersetzen. Der Tod ist also nicht der Gegensatz, sondern der Gehilfe des Lebens, wie der negative Pol des Magnetismus nicht der Gegensatz des positiven, sondern vielmehr dessen nothwendige Ergänzung bildet, ohne welche auch jener sofort verschwinden, und das Leben dem Nichts weichen müßte.[2]) Zwei Kräfte also beherrschen die tellurische Schöpfung und sichern durch ihr Zusammenwirken den Fortgang der Dinge. Mit einander sind sie geboren. Als Zwillingsbrüder gehen sie aus demselben Ei hervor. Gleiches Schrittes laufen sie nebeneinander her. Ein Zweigespann haben sie bestiegen; ihre gedoppelte, auf dasselbe Ziel gerichtete Anstrengung ist es, welche ihnen unüberwindliche Schnelligkeit sichert. Actors Söhne, die Molioniden, verdanken eben dieser vereinten Anstrengung den Sieg ihres Gespanns. Pfeilschnell fliegt es dahin. Pfeilschnell ist auch der Lauf der tellurischen Welt der Erscheinung. Die Raschheit, mit welcher die beiden vereinten Kräfte die Schöpfung fortreißen, hat in der Schnelligkeit des Wagens, den die Molioniden leiten, ihren Ausdruck gefunden. In dem Fortgang der Bewegung kehrt das Gespann stets wieder zu seinem Ausgangspunkte zurück, wie die Kreislinie, deren Vollendung sich in dem

---

[1]) Euripid. Herc. fur. 562. 563.

[2]) Zu den früher schon beigebrachten Ausdrucksweisen dieses Gedankens füge ich noch den Mythus hinzu, dessen Euripides im Jon. 1007—1023 gedenkt. Dem Erichthonius gibt Pallas zwei Tropfen von der sterbenden Gorgone Blut. Tod bringt der eine, Heil der andere. Sehr sprechend ist auch Vitruv's 8, 3 Angabe über das Grabmal, das Archelaus dem Euripides errichtete. Es lag am Zusammenfluß zweier Ströme, von welchen der eine tödtliches, der andere heilbringendes Wasser enthielt.

Anfang verliert. Treibt die eine der Kräfte gerade aus, so lenkt die andere um, und führt wieder zurück. Die Vollendung jedes Daseins ist eine Rückkehr zu seinem Beginn, und in jeder Entfernung von dem Ausgangspunkt liegt zugleich eine Wiederannäherung an denselben. Zwei Richtungen sind in eben so unerklärlicher Weise mit einander verbunden, wie die zwei Kräfte selbst, denen sie entsprechen. Das Resultat ihrer combinirten Kraft ist der Kreislauf, in welchem sich alles tellurische Leben ewig bewegt. Dieses Kreislaufes Bild sind die Umläufe der Wagen, die mit höchster Schnelligkeit die Meten umfliegen, um zum Ausgangspunkt zurückzukehren, und dann den gleichen Raum von Neuem wieder zu durchmessen. Dadurch wird nun zweierlei zur Klarheit gebracht: erstlich die Verbindung des Ei's mit dem Wagenrennen des Circus, zweitens das Entsprechen, welches die Vollendung jedes einzelnen Kreislaufs mit der Wegnahme je eines Ei's verbindet. Liegt in dem Ei verschlossen die ἀρχὴ γενέσεως, so zeigt das Zweigespann die Bewegung der aus dem Schooße des Stoffes ans Licht getretenen Schöpfung. Mit jeder Rückkehr zum Ausgangspunkt ist eines Daseins Kreislauf vollendet, ein neuer im Begriff anzuheben. Entstanden, gewachsen, verschwunden ist eines Eies Ausgeburt, ein neues tritt an die Stelle des beseitigten, und so folgt in der unabsehbaren Reihe der Generationen immer ein anderes dem andern, immer eines Eies Geflügel dem des andern, und zwar stets mit jener unerreichbaren Schnelligkeit, welche uns in dem Mythus von den Molioniden als das Resultat der Verbindung zweier Kräfte, zweier ihre Anstrengung vereinigender Zwillingsbrüder, dargestellt wird. Jetzt ist es klar, was wir oben andeuteten, wie nahe Cassiodor's Gedanke: actus ipse, ovi exemplo, geniturum se avem profitetur, der ursprünglichen und echten Bedeutung des Circus-Ei's verwandt ist. Das aus den Carceres hervorbrechende Gespann wird mit Recht als Eigeburt dargestellt. Wie das Küchlein dem Ei, so enteilt das Gespann geflügelt dem Kerker, der seiner Werdelust bisher Schranken entgegensetzte. Was verborgen war, wird sichtbar; was bewegungslos, geht nun zu rastloser Eile über. Mit dem ersten Augenblicke des Daseins beginnt jene Unruhe, welche zu der früher im Eie herrschenden Stille und Regungslosigkeit einen so entschiedenen Gegensatz bildet. So bricht Pegasus, das Flügelroß, wiehernd aus der Gorgone blutendem Rumpfe hervor; so der Phigaleer schwarzes Pferd aus Ceres Mutterleib,[1]) so der wilde Scythius, den der Scholiast zu Pindar, P. 4, 246 Σκύφιος nennt, aus der Erde Tiefen, wie das Wasser der Quelle, die von ihrem Ursprunge an nie ruhend noch rastend in eiliger Hast Woge auf Woge wälzt.[2]) Nicht be-

---

[1]) Pausan. 8, 42, 3.
[2]) Serv. Georg. 1, 12; 3, 122.

deutungslos also in der That ist die Errichtung der Eier im Circus. Nec illud putetur irritum, quod metarum circuitus ovorum erectionibus exprimatur. Die Idee der Generation aus dem mütterlichen Urstoffe, die Geburt eines Küchleins, das ans Licht tritt, um gar bald dem Gesetz des Stoffes zu unterliegen, beherrscht das Circus-Ei nicht weniger, als das, welches an der cerealischen Pompa vorangetragen wird. Das die Spiele betrachtende Volk erkennt in dem raschen Fluge der Gespanne, und in dem entsprechenden Verschwinden der aufgerichteten Eier das Schauspiel, welches alles tellurische Leben darbietet, das Gesetz, welches sein eigenes Dasein beherrscht; und wenn es dem die Siegespalme zuerkennt, der an Schnelligkeit die andern übertrifft, so bekennt es damit, daß nicht in der längsten Dauer des Daseins, nicht in der längst möglichen Fristung desselben, sondern in der mächtigsten Entfaltung der Kraft, der stets das schnellste Verzehren zur Seite geht, eines Volks und jedes einzelnen Menschen höchster Ruhm besteht. In seine Schilderung des römischen Circus hat Tertullian de spectac. 8 die Bemerkung aufgenommen: ova honori Castorum attribuunt. Wir sehen daraus, daß unsere Zusammenstellung der Circusspiele und ihrer Eier mit den Dioscuren und dem Mutter-Ei, aus dem die reisigen schnellfüßigen Zwillinge, die Bruderkönige der Schöpfung, denen das Pferd geweiht ist, hervorgingen, vollkommen gerechtfertigt war. Mag die Beziehung des Circus-Ei's auf das der Leda-Nemesis nicht weniger willkührlich scheinen, als die ähnliche jenes Eies, das im lakonischen Tempel der Leukippiden in Tänien vom Dache herabhing, so wird doch dadurch die ganze Fülle des Gedankens, der in dem Circus-Ei liegt, völlig richtig hervorgehoben. Der Wechsel von Leben und Tod, die Nacht, die den Tag in sich aufnimmt, um ihn verjüngt aus sich wieder zu gebären, die Schnelligkeit, welche den Strom des Lebens, sobald er einmal aus dem Mutter-Ei ans Licht hervorgetreten, unaufhaltsam fortreißt, Alles das ist der physische Grundgedanke des Leda-Ei's und seiner Zwillingsgeburt, alles dieß auch der Inhalt der Circusspiele und ihrer Eier.

19.

Der Gedankenkreis, in welchem sich diese Vorstellungen bewegen, beherrscht auch alle übrigen Theile des Circus, alle damit verbundenen Heiligthümer, Kulte und Einrichtungen. Die Naturkraft in ihrer dreifachen, tellurischen, lunarischen, solarischen Stufenfolge, in ihrer doppelten, weiblich-passiven, männlich-aktiven Potenzirung, in ihrer zwiefachen Aeußerung als belebende und als zerstörende Macht, hat in dem römischen Circus eine so vollkommene und so mannigfaltige Darstellung gefunden, daß er als wahres Pantheon gelten und von den Kirchen-

vätern den Gläubigen ihrer Zeit vorzugsweise als unrein und sorgsam zu meidende Stätte der heidnischen Dämonenwelt bezeichnet werden konnte. [1]) Hat das weibliche Naturprinzip in Murtia, in Cybele, in der Muttertrias Seia Segetia Tutilina in Pollentia, Libera, Ceres einen die aphroditische sowohl als die cerealische Stufe des stofflichen Lebens umfassenden Ausdruck erhalten, [2]) so ist die männlich zeugende, lebenerweckende und befruchtende Potenz als tellurische Wasserkraft in Consus-Neptunus, als himmlische Lichtmacht dagegen in den Obelisken und manchen andern Einzelnheiten, auf welche wir später zurückkommen, zu erkennen. Die Verbindung der tellurischen und der solarischen Stufe der Naturkraft ist eine Erscheinung, die besondere Beachtung verlangt. Schwierigkeiten vermag sie uns nicht mehr zu bereiten. Haben wir doch jene beiden Grade der Naturzeugungskraft selbst in einer und derselben Gottheitsgestalt verbunden gesehen, Achill, Dionysos und manche andere Götter als Träger der tellurischen Wassermacht, zugleich aber auch als Herrn des himmlischen Lichts erkannt, und die scheinbare Unverträglichkeit des Wassers und Feuers von den Alten selbst als eine auf dem Gebiete der Mythologie nicht zulässige Behauptung bestritten gefunden. [3]) Die männlich-zeugende Kraft beruht auf mehr als einem Faktor. Ihre physische Grundlage ist das himmlische Licht nicht minder als die Feuchtigkeit der Tiefe. Aus der vereinten Einwirkung auf den weiblichen Erdstoff geht alle tellurische Fruchtbarkeit hervor. Doch wird auf den verschiedenen Stufen der religiösen Entwicklung bald die chthonische, bald die uranische Macht, bald das Wasser, bald das Licht, bald das neptunische, bald das solarische Element in den Vordergrund treten. Einer stofflichern und darum tiefern Auffassung gilt das Wasser, einer unstofflichern und darum reinern Anschauungsweise das immaterielle, gewichtlose Sonnenlicht als Sitz und Träger der befruchtenden Kraft. In den Heiligthümern und Kulten des römischen Circus erscheinen die

---

[1]) Tertull. spectac. 8, Quot igitur in habitu loci ipsius idolatrias recognoscis? — Animadverte, Christiane, quot numina immunda possederint circum.

[2]) Ueber alle diese: Tertull. spect. 8. Plin. 18, 2. Macrob. Sat. 1, 16. Gruter. 99, 6. August. C. D. 4, 8. Ueber Pollentia Liv. 39, 7. — Ueber Magna mater Tertull. spectac. 8. Museo Pio-Clement. vol. 5, t. 43. Herodian. 1, 10. — Ueber Ceres, Liber, Libera: Dionys. Hal. 3, 94. Plinius 35, 12. Vitruv. 3, 2. Ueber Murcia, die metæ murciæ, und den alten Namen des Aventin Murcus: Liv. 1, 33. Festus s. v. Claudian, in primo consulatu Stilochonis 2, 404. Tertull. spect. 5 und 8 (wo zu lesen: Consus, ut diximus, apud metas sub terra delitiscit Murtias. Das von Salmasius p. 636 vertheidigte Marcoris ist zu verwerfen.) Plut. qu. rom. 17. Apuleius Met. 6, p. 123, Bip. Plin. 15, 29, 36. Varro L. L. 5, 32, med. Serv. Ecl. 7, 62. Ovid. F. 4, 141. Serv. Georg. 2, 64. Ueber den nahe beim Circus von Q. Fabius Gurges errichteten Venustempel Livius 10, 31.

[3]) Dazu auch Euripides Herc. fur. 918, 919.

neptunische und die solarische Stufe der Kraft neben einander, und während einige der Alten Neptun als Herrn erklären, [1]) stellen andere mit gleicher Bestimmtheit Sol in den Vordergrund, und erblicken in den einzelnen Einrichtungen des Circus eine vorzugsweise solarische Beziehung. [2]) Keine dieser beiden Auffassungen darf geläugnet oder in ihrer Bedeutung geschmälert werden. Das tellurisch-neptunische Element behauptet seine Bedeutung bis zuletzt, und wird durch die immer entschiedenere Hervorhebung des solarischen durchaus nicht verdrängt. Dem weiblichen Ur-Ei tritt als Darstellung der erweckenden Potenz ein chthonischer, in den feuchten Tiefen des Stoffs waltender und wirkender, in der Finsterniß der Erde verborgener, männlicher Gott zur Seite, ein wahrer Zeus Arcanus, dem Puer Jupiter Anxurus vergleichbar, [3]) ein Dämon der phallischen Kraft, von welchem Murcia ihre Befruchtung erwartet, ein Gott der verborgenen Rathschläge. Unterirdisch ist sein Altar, neptunisch seine Natur, seine physische Grundlage die der Erde Tiefen durchdringende Feuchtigkeit, sein geweihtes Thier das Pferd, das Bild der zeugenden Gewässer, die ihm gefeierten Spiele wahre Ἱπποκράτεια oder Equiria. [4]) In dem feuchten Thale zwischen Aventin und Pa-

---

[1]) Lactant, 6, 20 nach Sinnius Capito: Et primitus quidem venationes et quæ vocantur munera, Saturno attributa sunt, ludi scenici Libero, Circenses Neptuno. — Salvianus 8: Colitur Minerva in gymnasiis, Venus in theatris, Neptunus in circis, Mars in arenis, Mercurius in palæstris. — Serv. G. 1, 12: A Thessalis Neptuno equestre certamen memorant institutum, unde, ut apud Græcos Ἵππιος Ποσειδῶν, a nobis Equester Neptunus. Tertull. Spect. 9.

[2]) So besonders Cassiodor Var. 3, 51. Tertull. spect. 8, Circus Soli principaliter consecratur — — Quod spectaculum primum a Circe habent. Soli patri suo, ut volunt, editum affirmant: ab ea et Circi apellationem argumentantur. Isidor. or. 18, 28. Der Sonnentempel wird erwähnt von Tacitus ann. 15, 74. In der Notitia und im Curiosum urbis finden wir templum Solis et Lunæ. Orelli Inscr. 1925 sqq. Liv. 40, 2. — Ueber den von August im Circus aufgestellten Obelisk des Königs Semenpsertes, quo regnante Pythagoras in Aegypto fuit, und seine Beziehung zur Sonne: Tertull. Spect. 8. Plin. 36, 9. Cassiod. 3, 51. Amm. Marcell. 17, 4. Isidor. 18, 31. Dio 63, 21; 78, 8. Schol. Juv. p. 452. Cramer.

[3]) Serv. Aen. 7, 799.

[4]) Consus apud metas sub terra delitescit. So Tertull. spect. 9. Er nimmt also dadurch die Natur eines Taraxippus-Dameon an, worüber Pausan. 6, 20, 8—10: 10, 37, 4. Nicolaus Damascenus in Fr. hist. gr. 3, p. 384. sqq. ed. Müller. Festus v. Consualia. Pseudo-Asconius in Verrem 1, 31; p. 142 ed. Orelli. Tertull. spect. 5. Dionys. Halic. 2, 31. Varro L. L. 6, p. 202 ed. Spengel. — Ueber die Inschrift des Consus-Altars: Tertull. 5. Augustin. C. D. 4, 11. Salmasius zu Solin. p. 642. — Ueber die Equiria der arkadischen Palantier Dionys. 1, 33: ἀπέδειξαν δὲ καὶ Ποσειδῶνι τέμενος Ἱππίῳ, καὶ τὴν ἑορτὴν Ἱπποκράτεια μὲν παρ' Ἀρκάδων, Κωνσουάλια δὲ ὑπὸ Ῥωμαίων λεγόμενα κατεστήσαντο, ἐν ᾗ παρὰ Ῥωμαίοις ἐξ ἔθους ἐλινύουσιν ἔργων ἵπποι καὶ ὀρεῖς, καὶ στέφονται τὰς κεφαλὰς ἄνθεσι. Ueber diesen Gebrauch Plutarch, Qu. rom. 45 — Consus scheint auf Consivius, unter welchem Namen Janus angerufen wurde, also auf conserere, das physische Befruchten, zurückzugehn. So

latin hatte Murcia, eine aphroditisch gedachte Urmutter, ihren Dienst. Der üppige Wiesengrund trug den Götterstein, die Metæ Murciæ, der benachbarte Aventin selbst den Namen Murcus. Als chthonischer Dämon trat Consus der Mutter zur Seite, wie Aphroditen Eros, den sie bei Virgil als mea magna potentia anredet. Er ist ihr Virbius, ihr Adonis, ihr Euamerion, ihr Sosipolis, der Liebling und Befruchter, ohne den Murcia nichts vermag; er wohnt bei ihr in der Tiefe, ruht in ihrem Schooße, apud metas sub terra delitescit. Diese Stätte wählte Tarquin zur Errichtung seines Circus aus, und es kann wohl kaum einem Zweifel unterliegen, daß gerade die in jenem Thale heimische Verehrung Murcia's und ihres πάρεδρος Consus die Wahl bestimmte. Die Religionsstufe, welcher dieser Kult, und die damit nun in Verbindung tretenden Spiele angehören, kann keinem Zweifel unterliegen. Es ist die tellurisch-neptunische, welche die Kraft selbst als chthonische Wassermacht auffaßt. Die ihr zu Ehren veranstalteten Pferde- und Wagenrennen werden in Uebereinstimmung mit dieser Auffassung der Kraft selbst vorzugsweise in üppigen feuchten Wiesengründen, am Ufer von Bächen und Flüssen gefeiert. Die Nähe desjenigen Elementes, das man als den Sitz der Kraft, den Träger des zeugenden Lar der Erde betrachtete, mußte selbst als Gegenwart der Gottheit erscheinen, und wenn nun am Ufer die raschen Pferde dahinflogen, wie es Pindar in der ersten Olympischen Ode von den Elischen Spielen hervorhebt, so konnte man in dem Drehen der Räder, in dem eilenden Schritte der schäumenden Renner ein Bild des Wassers selbst erblicken, das inmitten einer unbeweglichen Natur allein den Vorzug unaufhaltsamer Eile genießt. Die Verbindung der Circusspiele mit dem Wasser, mit Flüssen, Sümpfen, feuchten grasreichen Niederungen tritt überall, besonders auch zu Rom hervor. Dem Gotte aller Erdfruchtbarkeit, dem römischen Mars Gradivus, an dessen Fußstapfen sich der Aecker Seegen anknüpft, [1])

---

ist Clusius aus Clusivius entstanden. Ovid. F. 1, 129 verglichen mit Macrob. Sat. 1, 9. — Ueber Dea Ope Consiva: Varro L. L. 6, p. 202 Spengel. Macrob. Sat. 1, 9. Ausonius in Monosyllabis: Cænea mutavit proles Saturnia Consus. Ueber Consus Roßbach, römische Ehe. S. 331, wo die Stellen mit großer Vollständigkeit gesammelt sind. Ueber die Beziehung des Worts ara zu den dii inferi und den mortui Serv. Aen. 3, 305.; 2, 515; Ecl. 5, 66; Vergl. Aen. 3, 131.

[1]) Gradivus von gradior, nicht von cresco. Wie der Psalmist in der Fruchtbarkeit der Erde die Fußstapfen Gottes erkennt, so ist der Fußtritt und der Schuh Symbol des Erdseegens. Man denke an die Fußspur des Perseus bei Herodot, 2, 91, an Jason, dem der eine Schuh im Sumpfe stecken bleibt, bei Hygin. 13, an die Sohlen Tanaquils, an den Schuh der Rhodopis bei Aelian, an den der delphischen Charila bei Plutarch, qu. græcæ, an die in gleichem Sinne von Nonnus erwähnte schön beschuhte Isis, in welcher Bedeutung Sandalen von Holz auch in etruscischen Gräbern sich vorfinden, sowie in den Alemannischen am Supfen bei Oberflach, von welchen Grimm in der Geschichte der deutschen Sprache Nachricht giebt.

wurden die Equiria auf seiner Wiese in der Tiberniederung gefeiert. Die sumpfige grasreiche Ebene, welche der Strom mit seinen gelblichen Wassern befruchtet, die er auch oft mit seinen Fluthen überschwemmt, war vorzugsweise dem Gotte als Eigenthum zugetheilt. Hier wurden ihm seine Spiele gehalten. Im Angesicht des Flusses rannten die Pferde, des Wassers Bild, des Gottes Symbol (ἵππιον ὕδωρ, Nonnus 41, 229). Der Fluß selbst bekränzte die Bahn, während die Schwerter, Mars Götterbild, als Metæ aufgepflanzt waren.[1]) Nach derselben Idee verspricht Virgil Georg. 3, 13—20 dem Kaiser Spiele zu feiern auf der grünen Wiese am Ufer des Mincius, hundert vierspännige Wagen. Den Alpheus wird Griechenland aufgeben, und nach Mantua eilen.

> Et viridi in campo templum de marmore ponam
> Propter aquam, tardis ingens ubi flexibus errat
> Mincius, et tenera prætexit arundine ripas.
> In medio mihi Cæsar erit, templumque tenebit.
> Illi victor ego et Tyrio conspectus in ostro
> Centum quadrijugos agitabo ad flumina currus.
> Cuncta mihi, Alfeum linquens lucosque Molorchi,
> Cursibus et crudo decernet Græcia cestu.[2])

So kann Servius mit Recht sagen: Circa ripas fluminum maxime agitabatur curule certamen. Daher wird auch auf Münzen, wie Bulenger de Circo p. 589 hervorhebt, die Decursio am Ufer eines Flusses vorgestellt. Buonarotti, medaglioni antichi p. 208 erwähnt eine Münze des Kaisers Marcus Aurelius, auf welcher ein Mann mit apollinischen Attributen eine Quadriga leitet, während unten der Fluß Licus dargestellt ist. Die Inschrift ΘΥΑΤΕΙΡΗΝΩΝ weist auf die Stadt Thyatira, die eben an jenem Flusse liegt. Wir haben auch hier ohne Zweifel einen Sieger apollinischer am Licus gefeierter Spiele vor uns. Nach demselben Schriftsteller, S. 20 der Einleitung, fand sich im Florentiner Museum eine Bulla, geziert mit Kreisen, vier Delphinen, dem Bilde des Nils und Krebsen, deren Farben es außer Zweifel setzen, daß dieß Stück einem Pferdeschmuck circensischer Spiele, und zwar der venetischen Parthei, angehörte. Am Tiber, am Alfeus, am Mincius flogen die Wagen dahin, ein Bild der Ströme selbst, deren Gotteskraft in dem Wettkampfe verherrlicht wird. Mars selbst

---

[1]) Serv. G. 3, 18. Olim in litore fluminis Circenses agitabantur: in altero latere positis gladiis, ut ab utraque parte esset ignaviæ præsens periculum. Aen. 8, 636. Isidor. Etym. 17. Ovid. F. 3, 519. Ueber das Terentum an der Tiber und die dort gefeierten Spiele: Valerius Max. 2, 4, 5. Festus, s. v. Ovid. F. 1, 501. Mart. 4, 1; 10, 63. Sueton, Claud. 24, Domit. 4.

[2]) Dazu Georg. 3, 180.

schaut dem Spiele zu.[1]) Pferd, Wagen, Rad haben einen neptunischen Wasserbezug. Das siegreiche rechte Pferd fällt dem Gotte zum Opfer. Der blutende Rumpf wird an der Wand der Regia befestigt, und mit Brotringen, den Bildern des Erntefeegens, die man auch mit dem Zeichen des Rades versah, geschmückt.[2]) Die Flüsse und die Wettfahrten verband ein so naher Bezug, daß auch solche Spiele, die man entfernt vom Wasser abhielt, dennoch mit demselben in Verbindung gedacht wurden. Zu Anagnia findet sich ein Circus maritimus. Liv. 9, 42. Concilium populorum omnium habentibus Anagninis in Circo, quem maritimum vocant. Anagnia aber ist eine Binnenstadt im Hernikerland; die Bezeichnung seines Circus als maritimus mithin keine geographische, sondern eine sacrale. Es liegt darin die Anerkennung, daß die Circusspiele dem zeugenden Elemente des Wassers, mag es als Neptunus, als Consus, als Mars erscheinen, gewidmet sind. Möglich, daß man auch einem kleinen Gewässer, das in der Nähe lag, oder zu dem Zwecke absichtlich dahin geleitet wurde, den Namen mare beilegte. Dieß hätte alter Uebung vollkommen entsprochen. So finden wir in Plutarch de virtt. mull. in fine ein Beispiel, in welchem ein Grabmal durch künstliche Leitung mit dem Wasser in Verbindung gesetzt wurde, weil man den Todten ihre Ruhestätte am Ufer des lebenzeugenden Elementes zu errichten pflegte. So führte auch in Lydien nach Pausanias 1, p. 87 ein kleines Flüßchen den Namen Oceanus, und die Verbindung desselben mit Geryon's Grab zeigt, daß man in demselben wirklich das Bild des großen Oceans erblickte. Im Anschluß an den Circus maritimus der Anagniner will ich auf eine Nachricht über

---

[1]) Ovid. F 2, 857--862.

[2]) Plut. Qu. R. 94. Ueber das rechte Pferd Salmasius, Plin. exercc. 2, p. 630. Das Zeichen des Rades: Festus, p. 348. Summanalia, liba farinacea in modum rotæ ficta. Dazu Passeri, pict. Etr. 3, 282 sqq. Zoëga de obeliscis 228. Hesych. Ἐλασίβρόντα. Wie sehr man auf die den Festkuchen gegebene Form zu achten hat, zeigen viele Nachrichten, unter andern Plutarch de Is. et Osiride. Das Rad gehört zu den bedeutungsvollsten Symbolen des Alterthums, und rief daher schon unter den Alten, wie Clemens im Protreptikon berichtet, besondere Bearbeitungen hervor. Wer das Einzelne sammelt, wird finden, daß es, gleich der Mehrzahl der Symbole, zunächst eine physische Bedeutung hat, und in dieser alle Seiten der Naturkraft, die chthonisch-poseidonische und die himmlisch-solarische, mithin die des schnellen Vergehns, wie die des Werdens umfaßt, daß man aber alsdann von der physischen zu der abgezogenen, figürlichen Bedeutung, wie sie in dem Rade der Nemesis besonders hervortritt, fortschritt. Das Genauere gehört nicht hieher, sondern in eine Darstellung der alten symbolischen Sprache, für deren Kenntniß uns die Zeit seit Payne-Night, on symbolical language gar zu wenig geliefert hat. — Ueber Summanus, den das Glossarium Labb. durch Προμηθεύς erklärt, sehe man Martian. Capella 2, 161. Gruter. 1015, 7. Plinius 29, 4. Supplicia annua canes pendunt inter ædem Juventutis et Summani, wozu Liv, 36, 36. Eine ædes Ditis Patris nennt die Notitia zwischen dem Mercurs- und dem Ceresheiligthum.

Athen hinweisen: Hesychius Ἐνεχελιδών. Ἔχελος ἥρως. ὡς δὲ ἔνιοι, ἐπίθετον ἥρωος, ἐπὶ τοῦ ἕλος παρακεῖσθαι τῷ ἥρωι. ἔστιν δὲ ὁ Ἀθηναίων ἱππόδρομος Ἐνεχελιδών. ἐν ᾧ ἱππικοὶ ἤγοντο ἀγῶνες. καὶ ναὸς Ἴλου. — Etymol. magn. Ἐνεχελιδώ, τόπος Ἀθήνησι, σταδίων ὀκτὼ, ἐν ᾧ αἱ ἱπποδρομίαι. ἀπό τινος Ἐχέλου. Vgl. v. Ἔχελος. Es gab also ein Heroon des Echelus, das am Strande eines Sumpfsees lag. Das Heroon bildete selbst einen Theil des Athenischen Hippodrom, der danach den Namen Enechelidon führte. Das Wagenrennen fand also in der Nähe eines Gewässers statt, und galt der Verherrlichung des in dem Sumpfe waltenden zeugenden Consus-Echelus. Der Name selbst hängt ohne Zweifel mit ἕλος, wie Ἴλος mit ἰλύς, zusammen. So verbindet auch Euripides im Hippolytus 207—210, 213 See und Rennbahn, und stellt beide unter Artemis Schutz. Am Meeresufer treibt Hippolytus der Rosse Gespann dahin, als Poseidons Stier ihm den Untergang brachte. Darum läßt auch Euripides V. 1072—1074 den Chor singen, fortan werde der Amazone Sohn nicht mehr die Enetischen Renner lenken, nicht mehr am See mit dem hurtigen Pferde der Rennbahnen Kreis behaupten. In der schönen Beschreibung des griechischen Lagers, welche sich in der Iphigenia Aulidensis findet, ist Achill dargestellt, wie er, der flüchtige Renner, auf dem sandigen Meergestade das Viergespann im Lauf zurückläßt. Vers 204—212. Ja in den Ἀχίλλεως δρόμοι erscheinen die Flußbetten selbst als Rennbahnen, wie denn Achileus Namen und Auffassung die völlige Identität des Weltlaufs und der Bewegung des Wassers darthut. Jetzt werden wir auch das ganze Gewicht der Bemerkung des Scholiasten zu Pindars ἄριστον μὲν ὕδωρ würdigen, wenn er hervorhebt, des Dichters Gedanke gehe dahin, wie das Wasser unter den Elementen die erste Stelle einnehme, also habe auch der (dem Wasser des Alfeus) geweihte olympische Agon größere Würde vor allen andern Kampfspielen der Hellenen.

Ein sehr merkwürdiges Beispiel der Festhaltung neptunischer Beziehung auch für solche Circusspiele, welche entfernt vom Wasser gefeiert wurden, liefern die ludi capitolini, wie sie auf zwei von Buonarotti, osservazioni sopra alcuni frammenti di vasi antichi di vetro, ornati di figure, trovati nei Cimiteri di Roma, Firenze 1716, Tafel 30. 31 mitgetheilten Glasbildern erscheinen. Auf beiden werden die Sieger der Capitolina mit allen Attributen einer Flußgottheit dargestellt. Ich will hier das Bild der Tafel 30 näher beschreiben. Halb entblößten Oberleibes ruht der Sieger, mit der Rechten einen Bündel Schilfröhricht fassend, in der Linken das Füllhorn. Der linke Arm stützt sich auf eine umgestürzte Vase, welcher ein reicher Wasserstrom entquillt. Dem Sieger zur Seite, mit ihrem linken Arme des Mannes Schulter umfassend, sitzt eine weibliche Figur, deren Bedeutung wir nachher erörtern werden. Neben ihr, das Gemälde abschließend, zeigt sich, von hohen Schilfstengeln überragt, eine Knabengestalt, welche

in dem zusammengefaßten Gewande Früchte der verschiedensten Art dem Siegerpaare anbietet. Drei kleine geflügelte Genien erfüllen den Luftraum über den Häuptern der ruhenden Figuren. Der eine schwebt über dem Kopfe des Siegers. Das bauchige Gefäß, welches er hält, trägt auf der Vorderseite die Aufschrift *ΚΑΠΕΘ*, zum Beweis, daß der hier gefeierte Sieg in den kapitolinischen Spielen errungen wurde. In den Händen des zweiten der Genien sieht man einen geöffneten Blumenkranz, welcher ebenfalls dem Sieger dargebracht wird. Der dritte endlich trägt in seinen Armen ein Bündel Stäbe, die mir viel weniger das Aussehn von Palmenzweigen, als dasjenige von Sumpfstengeln zu haben scheinen. Um die obere Rundung des Bildes liest man den Zuruf: - - RIS VIVAS VALEAS VINCAS. — RIS bildet offenbar nur die Endsylbe des Namens, dessen Anfang unleserlich geworden ist. Bis auf ganz geringe Abweichungen stimmt das Bild der Tafel 31 (unsere T. 4) mit dem eben beschriebenen völlig überein: ein Beweis, daß wir hier feststüberlieferte Vorstellungen, und nicht einen zufälligen Künstlereinfall vor uns haben. Was diesem zweiten Bilde eine besondere Bedeutung giebt, ist die Inschrift am Rande des Gefäßes. Ist sie auch zum größern Theile zerstört, so hat sich doch das entscheidende Wort erhalten. Wir lesen ALF . . V . ., also unzweifelhaft Alfeius. Es wird dadurch zur unbestreitbaren Thatsache erhoben daß der Sieger der kapitolinischen Spiele [1]) als Fußgott Alfeus mit allen Attri-

---

[1]) Ueber die kapitolinischen Spiele Folgendes: Ihre erste Feier wird auf Romulus zurückgeführt. Plutarch Quest. rom. 50 bringt den noch zu seiner Zeit beobachteten Gebrauch, bei den kapitolinischen Spielen Sarder aufzustellen und feilzubieten, mit dem Kriege des Romulus gegen Veji in Verbindung. Bei Tertullian de spectac. 5 wird Romulus ausdrücklich als der erste Anordner der kapitolinischen Spiele genannt. Dehinc idem Romulus Jovi Feretrio ludos instituit in Tarpeio, quos Tarpeios dictos et Capitolinos Piso tradidit; post hunc Numa Pompilius Marti et Robigini fecit (nam et Robiginis Deam finxerunt); dehinc Tullus Hostilius, dehinc Ancus Martius et ceteri, qui quotque per ordinem et quibus idolis ludos instituerint, positum est apud Suetonium Tranquillum, vel a quibus Tranquillus accepit. Fest. v. Sardi venales. Nach dem Abzug der Gallier wurde unter andern religiösen Anordnungen auch die Abhaltung der kapitolinischen Spiele beschlossen. Liv. 5, 50: ludi Capitolini fierent, quod Jupiter optimus maximus suam sedem atque arcem populi romani in re trepida tutatus esset; collegiumque ad eam rem M. Furius dictator constitueret ex iis, qui in Capitolio atque arce habitarent. Diese Capitolini werden auch sonst erwähnt. Cic. ad Quint. fratr. 2, 5. Daß die kapitolinischen Spiele zu Ehren Jupiters gefeiert wurden, hebt Tertull. de spect. 11 nochmals hervor: Olympia Jovi, quæ sunt Romæ Capitolina. Plin. 27, 7 giebt folgende Nachricht: De usu eius (apsinthi) convenit, herbæ facillimæ atque inter paucas utilissimæ, præterea sacris populi Romani celebratæ peculiariter; siquidem Latinarum feriis quadrigæ certant in Capitolio victorque absinthium bibit, credo, sanitatem in præmio dari honorifice arbitratis majoribus. Hier werden wir von einem Gebrauche unterrichtet, der uns den Zweck jener Glasgefäße enträthseln kann. Sollten sie nicht dazu bestimmt gewesen sein, den Trank des Absinthium dem Sieger darzureichen? Plinius Bemerkung: Sanitatem in præmio dari, stimmt mit dem Zuruf: Vivas valeas vincas, vollkommen überein. Ueber das Verhältniß der

buten desselben erscheint. Er nimmt Natur und Gestalt derjenigen Gottheit an, zu deren Ehren die Spiele gefeiert werden. So ist also vollkommen bewahrheitet, was wir oben bemerkten, Spiele circensischer Natur würden auch da, wo ihre Feier nicht am Flußufer geschieht, dennoch stets mit dem Element des Wassers und mit Flüssen in Verbindung gedacht, sowie auch der Currus eine entschieden neptunische Beziehung enthält.[1]) Daß nun die ludi Capitolini vorzugsweise auf den Alfeius, jenen Strom, den Elis besonders verehrte, und mit Zeus Gottheitskraft in die engste Verbindung setzte,[2]) zurückgeführt werden, giebt den erwähnten Glasgemälden noch eine erhöhte Bedeutung. Auch dieses findet in andern Nachrichten seine Rechtfertigung. Die Olympia und Capitolina werden von Tertullian de spectac. 11 zusammengestellt. Olympia Jovi, quæ sunt Romæ Capitolina. Ebenso von Cassius Dio 79, 10. Auch die Sitte, den Sieger selbst abzubilden, wie wir sie hier für die kapitolinischen Spiele finden, stammt von Olympia, wie uns Pausanias und Plinius 34, 4 berichten. Aber nicht nur die kapitolinischen, sondern alle Circusspiele überhaupt werden auf das Vorbild der Olympischen Feier und auf Pelops und Oenomaus zurückgeführt. So leitet noch Cassiodor 3, 51 seine Bemerkungen über die Circusspiele, durch die Worte ein: Primus enim hoc apud Elidem Asiæ civitatem Oenomaus fertur edidisse, quod postea Romulus in raptu Sabinarum, necdum fundatis ædificiis, ruraliter ostentavit Italiæ. Aehnlich Sidonius Apollinar. Carm. 23: Elei simulacra torva campi exercent spatiantibus quadrigis. Nonni Dion. 19, 150. οὐ δρόμος ἱπποσύνης, οὐκ Ἤλιδος εἰσὶν ἀγῶνες, οὐ δρόμος Οἰνομάου γαμβροκτόνος. Zu den bekannten Worten des Horatius: Metaque fervidis evitata rotis bemerkt Acron: Circenses agonici in honorem Jovis Olympici sunt inventi apud Elidem. Ueberdieß Virgil. Georg. 3, 13—20. 180 und Dionys. Hal. 7, 73. An den gleichen Gedanken schließt sich die Wahl des Alfeus zum Bilde des Siegers der kapi-

Sanitas zu der Feier der Spiele und der in ihr enthaltenen Religionsidee wird später noch gesprochen werden. — Eine erneute Bedeutung erhielten die Capitolina durch Domitian. Suelon, Domit. 4: Instituit et quinquennale certamen Capitolino Jovi triplex, musicum, equestre, gymnicum et aliquanto plurium, quam nunc est, coronatorum. In dieser neuen Form wurden sie zuerst im zwölften Regierungsjahr des Kaisers, nach Christus 86, gefeiert. Späterhin ist ihre Erwähnung nicht selten. Sie begegnen oft auf Inschriften und Münzen, worüber Scaliger zu c. 4. Domitiani und Buonarotti p. 219. 220 nachzusehen sind. Auf griechischen Denkmälern wechselt *ΚΑΠΕΤΟΛΙΩΝ* und *ΚΑΠΙΤΟΛΙΩΝ*, wozu unser Gefäß die bemerkenswerthe Aenderung des *Τ* in *Θ* liefert. Spon, miscell. erud. ant. Sec. 10, N. 102. Falconieri, inscript. athlet. p. 62, 102.

[1]) Böttiger, Ideen zur Kunstmythologie 2, 326 f.

[2]) Pausan. 5, 10, 2; 5, 13, 5. Daher auch in Elis das Vorherrschen pferdegestalteter Götter. Paus. 5, 15, 4.

tolinischen Spiele an. Dieser wird dadurch auf Pelops zurückgeführt. Daraus erklärt sich die weibliche Figur, welche auf unsern Glasbildern an der Seite des kapitolinischen Siegers, ihn liebreich umfassend, dargestellt ist. Diese nur allgemein als des Siegers Gemahlin aufzufassen, und ihre Umarmung als Ausdruck der Freude über den davongetragenen Preis zu erklären, würde den Gedanken durchaus nicht erschöpfen. Vielmehr haben wir hier die im Wettlauf mit Oenomaus von Pelops gewonnene, und dadurch aus des Vaters Händen erlöste, ihrer höhern weiblichen Bestimmung zurückgegebene Hippodamia zu erkennen. Dem Sieger muß eine jugendliche Gemahlin zur Seite treten, soll das Vorbild des olympischen Agon in den capitolinischen Spielen und ihrem Preisgefäß vollkommen wiedererkannt werden. [1]) Dadurch erscheinen die Spiele selbst als die Begründung der ersten höhern, auf Ackerbau und Ehe gegründeten Cultur, und es gewinnt erhöhte Bedeutung, wenn die Capitolina auf den Urheber des römischen Staats und der Ehe mit den sabinischen Töchtern wie die Olympia auf Pelops Verbindung mit der Oenomaustochter zurückgeführt werden. Der achäische Pelops leitet seinerseits wieder nach Asien, zumal nach Lydien zurück; denn Lydier wird Pelops genannt. [2]) Daß nun die Wagenrennen den Lydiern bekannt waren, davon hat sich in dem Mythus von Gyges und Lixus Begegnung ein sehr merkwürdiger Beweis erhalten. [3]) Von den lydischen Auswanderern aber leiten die Alten die Einbürgerung der Circusspiele in Etrurien her, [4]) und von da brachte sie ein etruscischer Fürst zu den Römern. So ist also zwischen Rom und Asien ein unmittelbarer Zusammenhang hergestellt, und die Zurückführung der kapitolinischen Spiele auf den Lydier Pelops und seinen Sieg im Gefilde des Alfeus, der sumpfreichen elischen Niederung, auch durch historischen Zusammenhang der Länder und Völker erklärt.

Nach diesen Vorgängen erscheint die Neptunische Beziehung des römischen Circus und der darin gefeierten Spiele nicht mehr als vereinzelte Erscheinung, sondern vielmehr als Aeußerung jener allgemeinen Idee, welche der zeugenden Kraft ihren Sitz in den tellurischen Gewässern anweist. Auf dieses Element deuten die Delphine, deren Verbindung mit den Eiern sich nun von selbst er-

---

[1]) Pausan. 6, 20, 10. — Claudian, Laus Serenæ reginæ 162—180. Die Gemahlin und mit ihr die Herrschaft bildet den Siegespreis in so vielen Beispielen. Vergl. Pausan. 5, 1, 3.

[2]) Pausan 5, 1, 5.

[3]) Nicolaus Damascenus in den Fr. hist. græc. 3, 384 ff. Die Zerlegung dieses Mythus und seine Erklärung aus den Uebungen der Wettrennen habe ich in meinem Mutterrecht unternommen.

[4]) Tertull. de spectac. 5. Liv. 1, 35. Die übrigen zahlreichen Zeugnisse findet man bei Gori, Mus. Etrusc 2, 375—378, und im Mus. Capitolinum 4, 48. 227. 230 gesammelt.

läutert. Delphinos Neptuno vovent, sagt Tertull. de spectac. 8. In dem Circus erscheint der Gott der zeugenden Gewässer nicht in anthropomorphischer Bildung, sondern selbst in Fischgestalt, wie denn die Kultgebräuche und Kultdarstellungen des Circus vorzugsweise einer frühern, alterthümlichern, ursprünglichern Religionsstufe treu geblieben sind. Mit den Delphinen verbindet Cassiodor 3, 51 die Erwähnung des Euripus. Euripus maris vitrei reddit imaginem, unde illic delphini equorei aquas interfluunt. Unter Euripus ist hier nicht ein wirklicher Wasserkanal, sondern vielmehr das intermetium, die spina, verstanden, welche sich zwischen den zwei Meten in der Mitte des Circus hinzog, und diesen der Länge nach in zwei Hälften theilte. Man hat sich ihn als einen von zwei Seitenmauern gehaltenen agger zu denken, auf dessen Höhe die vielen zur Begehung der heiligen Spiele erforderlichen Gegenstände, und die Götterbilder, unter ihnen vorzüglich Cybele, præses Euripi, und die tres aræ [1]) aufgestellt waren. Wenn nun dieser Erddamm dennoch als Bild des Meeres aufgefaßt, und mit den Delphinen, diesen dem Menschen gewogenen, und durch die größte Schnelligkeit ausgezeichneten Bewohnern der Gewässer in Verbindung gebracht wird, so liegt hierin wiederum eine der ursprünglichen maritimen Natur der Circen entsprechende Idee. In Ausbildung desselben Gedankens wurde der Euripus des Circus mit demjenigen Euripus verglichen, der Euböa von dem Festlande Böotiens trennt. Die siebenmalige Ebbe und Fluth, welche das Wasser der Meerenge auf- und abtreibt, schien dem siebenmaligen Umlauf der Gespanne, den sieben Eiern und sieben Delphinen zu entsprechen, und den Gedanken der ewig in sich selbst zurückströmenden Wogen des Daseins vollkommen auszusprechen. *Εὔριπος ὠνομάσθη ἡ μέση τοῦ ἱπποδρόμου κρηπὶς ἐκ τοῦ θαλαττίου Εὐρίπου, καὶ τῆς ἑπτάκις αὐτοῦ διαυλοδρομίας· οὕτω γὰρ ἐπ' ἐκείνου φασὶ συμβαίνειν.* So Joannes Lydus, p. 4, Schow. *οὐδὲ ἡ τῶν ὑδάτων φύσις ἔξω τῆς δυνάμεως τῆς ἑπτάδος ἀπολέλειπται· ὁ γοῦν Διονύσιος ἐν ταῖς Κτίσεσι φησὶ, τὸν χαλκιδικὸν Εὔριπον, ἑπτάκις καθ' ἡμέραν στρεφόμενον, κατὰ μόνας τὰς ἑβδομάδας ἵστασθαι.* p. 28 Schow. Andere Stellen gleichen Inhalts giebt Salmasius p. 638. In der That wird von Seneca in Hercule Oetæo die siebenmalige Fluth des Euripus als Regel aufgestellt:

Euripus undas flectit instabiles vagus
Septemque cursus flectit, et totidem refert.

Griechische Schriftsteller, wie Joannes Antiochensis und Cedrenus (bei Salmasius p. 638) erklären die Benennung euripus aus der Aehnlichkeit, welche ihnen die spina mit dem zu beiden Seiten vom Festland eingeschlossenen Wasser zu haben schien. Nazianzen dagegen erwähnt für den Circus von Constantinopel einen

---

[1]) Joannes Lydus, de mensibus p. 4. Schow.

unterirdischen verborgenen Wasserkanal, der jene Bezeichnung rechtfertigen könnte: *ἱππικὰ βαλίλεια καὶ κάλλη στοῶν, καὶ τὸ ἄπυστον τοῦτο ἔργον ὁ ὑποχθόνιος καὶ ἀέριος ποταμὸς, καὶ ὁ λαμπρὸς στύλος οὑτοσὶ καὶ ἀπόβλεπτος.* Nach Suidas in *Σεβήρῳ* enthielt der Byzantinische Hippodrom überdieß ein lavacrum Zeuxippi, welches auch Jsmenius und Manasses als ein besonders schönes Werk preisen. Die Verbindung desselben mit dem Draconteum und einer sitzenden Athene rechtfertigen die Vergleichung dieses Zeuxippos mit Erichthonius, dem schlangenfüßigen Dämon der tellurischen Gewässer, auf welchen in sehr bezeichnender Weise das Viergespann zurückgeführt wird.[1]) Durch alle diese Einzelnheiten erhält die wesentliche Verbindung der Circusspiele mit den tellurischen Gewässern immer neue Bestätigung.[2]) Ja ihre Beziehung zu der Fruchtbarkeit des Landes und dem Erntesegen blieb bis in die späteste Zeit im Bewußtsein der heidnischen Welt. Es ist sehr bemerkenswerth, daß auch mit den Farben, welche die Kämpfenden trugen, und die man besonders bei der Wahl der Pferde beachtete, Ideen tellurischer Fruchtbarkeit verbunden und Beziehungen auf die causæ elementorum gefunden wurden. Nicht nur, daß man die Farben selbst auf Jahreszeiten und auf die Elemente bezog, die gerade für den Fruchtertrag wichtig werden, man sah auch in dem Siege der einzelnen Farben die Vorzeichen des kommenden Erntesegens oder eintretender Unfruchtbarkeit. Besonders beachtenswerth ist ein Ausspruch des Joannes Antiochensis, den man mit mehreren ähnlichen bei Salmasius p. 634 findet: *ἐβάλλοντο κλῆροι, καὶ ὃς ἔλαχεν ὑπὲρ τῆς γῆς ἀγωνίσασθαι ἐφόρει χλοανὸν, ὃς δὲ ὑπὲρ τῆς θαλάσσης κυανὸν. ἐπίθει δὲ Οἰνόμαος ἔπαθλον τὴν ἑαυτοῦ θυγατέρα, καὶ ὁ νικηθεὶς ὑπὸ τοῦ πλήθους τῶν θεωμένων ἀνῃρεῖτο. Εἶχον οὖν σημεῖον οἱ τότε, καὶ εἰ μὲν τὸ χλοανὸν ἐνίκα τῆς γῆς εὐφορίαν ἤλπιζον καὶ οὕτως ἐγίνετο. εἰ δὲ τὸ κυανὸν, τῆς θαλάττης εὔπλοιαν, καὶ ηὔχοντο οἱ μὲν γεωργοὶ τὸ χλοανὸν νικᾶν, οἱ δε ναύτιλοι τὸ κυανόν.* Erscheinen nun auch die einzelnen Voraussetzungen, Combinationen, Bedeutungen der Farben, worüber man bei Tertullian de spect. 9, Isidor Orig. 18, 41 manches findet, völlig willkührlich und ohne berechtigte Grundlage, so ist doch die Idee eines allgemeinen Zusammenhangs der Circusspiele mit der Erdfruchtbarkeit, und der so tief gewurzelte, mit leidenschaftlichen, auch von Cassiodor geschilderten Aus-

---

[1]) Virgil Georg. 1, 205; 3, 113.

[2]) Ich erwähne hier auch die Verbindung Mercurs mit dem Circus, wie sie aus Jo. Lydus p. 4, Apuleius Metam. 6, p. 123 hervorgeht. Von einem Heiligthum des Merkur sprechen die Regionarien in der eilften Region des Circus maximus. Dazu Ovid F. 5, 669. Livius 2, 22. 27. Nach Nardini 3, p. 245 wurden die Reste dieses Heiligthums tra il cerchio massimo e'l monte Aventino entdeckt. Nun lag bei der Porta Capena, also ganz in der Nähe jenes Tempels, die Aqua Mercurii, worüber Ovid F. 5, 670—692. So zeigt sich auch hierin die Verbindung des Circus mit dem Wasser, und es erklärt sich, warum nach Stesichorus Darstellung die Dioskuren ihre Pferde von Hermes erhalten.

brüchen verbundene Glaube daran ein Nachklang jener ursprünglichen Anschauung, welche der Trias der Muttergottheiten Seia-Messia-Tutilina eine hervorragende Stellung im Circus angewiesen, und alle zur Beförderung der Erdfruchtbarkeit zusammenwirkenden Naturkräfte in demselben vereinigt hatte.

Wenn wir diese Erörterungen zusammenfassen, so ergeben sie ein Resultat, das mit der oben entwickelten Bedeutung der Eier vollkommen übereinstimmt. Erschienen uns diese als ἀρχὴ γενέσεως, bestimmt alle Dinge der sichtbaren Schöpfung in nie endender Folge der Generationen aus ihrem dunkeln Schooße hervorgehen zu lassen, so sind die Gottheiten des Circus, welche sie umgeben, und die Spiele, die sie begleiten, Darstellung der großen Kräfte, deren Einwirkung auf den mütterlichen Erdstoff das Werk der Befruchtung und der ewigen Verjüngung aller Dinge vollendet. In dieser Richtung der Circusspiele auf die zeugende lebenspendende Kraft ist die entgegengesetzte auf die zerstörende und vernichtende Potenz nothwendig mit inbegriffen. Dadurch gestalten sich die Wettrennen zu wahren Todtenfeiern, und diese ihre finstere Seite tritt um so mehr in den Vordergrund, je mehr in der Auffassung der Kraft selbst der neptunische Tellurismus seine Bedeutung beibehalten hatte. In Consus, in Summanus, in dem Canicidium, in den Dii magni, valentes, potentes[2]) tritt die Todesbeziehung sehr bestimmt hervor. Aber auch ganz allgemein wird die Funerärbedeutung der alten Festspiele hervorgehoben, so von Tertullian de spectac. 6 Nam et a primordio bifariam ludi censebantur, sacri et funebres. id est Diis nationum et mortuis. Sed de idolatria nil differt apud nos, sub quo nomine et titulo, dum ad eosdem spiritus perveniat, quibus renuntiamus, licet mortuis licet Diis suis faciant. Proinde mortuis suis ut Diis faciant. So auch von Cyprianus de spectac. p. 3. ed. Joannes Cistert. Quis ludus sine sacrificio? quod certamen non consecratum mortuo? Für alle großen Nationalspiele der Griechen hat dieser letztere Ausspruch seine volle Richtigkeit. Bei Azans Leichenfeier sah man zuerst die Pferderennen in Arkadien.[3]) Archemorus wird zu Nemea, Melicertes-Palemon durch die Isthmien gefeiert. Die Olympischen werden an Oenomaus Leichenfeier angeknüpft, worüber man die Zeugnisse bei Argoli zu Panvinius de ludis circensib. p. 4 gesammelt findet, oder, wie von Ausonius in den Eclogen[4]) als Pelops Todtenspiele aufgefaßt. Wenn es nun für die römi-

[1]) Isidor 18, 41.

[2]) Plut. Symp. 3, 1 erklärt die μεγάλοι θεοί durch καταχθόνιοι.

[3]) Pausan 8, p. 605.

[4]) Tantalidæ Pelopi mæstum dicat Elis honorem,
Archemori Nemæa colunt quinquennia Thebæ,
Isthmia defuncto celebrata Palæmone notum,
Pythia placanda Delphi statuere draconi.

schen Circusspiele an einer solchen individuellen Anknüpfung fehlt, so tritt die allgemeine Funerärbedeutung namentlich in der Bloßlegung des unterirdischen Consus-Altares, in dem Kulte des Summanus und in seinen radförmigen, plutonischen Brotkuchen, so wie in dem Canicidium hervor. Darin findet die Aufnahme der Circusrennen und anderer Spiele unter die Grabdarstellungen, wie sie auf den Wänden Cornetanischer Hypogeen, in den genannten Sarkophagreliefs, und auf etrusceischen Aschenbehältern in so manigfaltiger Form wiederkehrt, ihre Rechtfertigung und Erklärung. Was von Sculptur-Darstellungen der Circusspiele auf uns gekommen ist, entstammt alles der Gräberwelt. Die Scenen, in welchen die höchste Kraftäußerung des vollsten Lebens, der höchste Genuß des Daseins sich ausspricht, haben an der Stätte des Todes eine vorherrschende Funerärbedeutung angenommen. Wenn Eier und Delphine einen hervorragenden Bestandtheil der Grab-Ornamentik bilden, so scheint ihre Uebertragung auf die Circusspiele damit unvereinbar. Und doch sind diese beiden Anwendungen nur zwei Aeußerungen derselben Grundbedeutung. Als ich im Vatican die mit den Circusreliefs geschmückten Sarkophage zum ersten Male sah, und einem mich begleitenden, jetzt verstorbenen Archäologen die Frage vorlegte, in welcher Beziehung denn nun diese Vorstellungen zu Grab und Tod ständen, war derselbe sehr verlegen, und gab das offene Bekenntniß ab, daß die Kunsterklärung sich um Aufhellung dieses Punktes wenig bemüht habe, vielmehr alle ihre Anstrengung auf die Erklärung der Einzelnheiten, auf Wiedererkennen der Carceres, der Sonnensäule, der Meta, der Parabaten, der vielen Heiligthümer und Symbole richte, und ihre Aufgabe für gelöst erachte, sobald die Uebereinstimmung der erhaltenen Zeugnisse mit der Darstellung der Dankmäler nachgewiesen sei. Sollte sich aber die archäologische Neugierde noch weiter erstrecken, und über die Grenzen des Dargestellten hinaus den stummen Monumenten die Frage über ihr Verhältniß zu der Gräberwelt vorlegen, und so gewissermaßen Rechenschaft über ihre Verwendung zu Funerärzwecken verlangen, so könne man ja gar mancherlei Beziehungen denken. Sollten denn nicht die in solchen Sarkophagen Beigesetzten vielleicht selbst ausgezeichnete Wagenlenker gewesen sein, oder gar in den Circusspielen ihren Tod gefunden haben? Sollte nicht vielleicht schon der Gedanke genügen, daß ja die Circusspiele die mächtigste Leidenschaft der Römer gewesen, daß sie oft zu Partheiungen und blutigem Kampf geführt hätten, und daß eben daher der Wunsch entstanden sei, nach dem Tode noch eine Erinnerung an die während des Lebens so oft genossenen Freuden erhalten zu sehn. Wolle man aber noch weiter gehen, so biete ja das Leben selbst die schönste Vergleichung mit solchen Wettkämpfen, ihren Anstrengungen, ihren Erwartungen, ihren getäuschten Hoffnungen, dar. Ob denn nicht die stürzenden Desultores, die zertrümmerten Bigä,

die umgeworfenen Gefäße an die Schicksale des menschlichen Daseins erinnerten, das auf den Ruin Vieler den Sieg eines Einzigen gründe, das stets nur Wenige zum Ziele führe, das gar Manche schon frühe in den Abgrund stürze, den Einen gleich beim Beginn des Kampfes, den Andern im Augenblicke, da ihm die Siegespalme gesichert schien. Ich bekenne, daß mich unter allen vorgeschlagenen Erklärungen diese letztere allegorische Ausdeutung durch ihre innere Wahrheit am meisten ansprach. Jetzt aber erscheint auch sie mir sehr sekundär. „Zur Entscheidung größerer, allgemeiner Fragen muß man, um mich eines von Plutarch ausgesprochenen weisen Wortes zu bedienen, seinen Standpunkt höher nehmen.“ Als Sarkophagbilder haben die Circusspiele keine andere Bedeutung als die wirklich gefeierten; und diese gelten der stofflichen Kraft, zunächst der ganz tellurisch gedachten, alle Faktoren, die zu der Erdschöpfung mitwirken, in sich schließenden, Leben und Tod, Stoff und Kraft umfassenden Naturzeugung, welche den Inhalt der Gottheitsidee selbst bildet. In dieser Bedeutung haben die Spiele selbst einen vorherrschend funerären Charakter; in diesem stellen sie sich den großen Nationalspielen der Hellenen, die durch ihre Anknüpfung an berühmte Todte als wahre Leichenfeiern erscheinen, zur Seite. In dieser erinnern sie an jene zahlreichen Todtenspiele, deren der Mythus gedenkt, und die namentlich auf etruskischen Aschenkisten so oft dargestellt sind. Alle Spiele haben den Charakter von Leichenfeiern, die im Circus, die im Terentum der Tiber, die an Mincio's Strand gefeierten nicht weniger als die olympischen zu Pelops Gedächtniß, die nemeischen um Archemorus Leichenstein, die isthmischen zu Palämons Ehre, die lydischen um das Lixusmahl gefeierten. Die meta ist immer Leichenstein und als solcher das Mahl eines tellurischen Dameon, ein λίθος ἔμψυχος, der als Taraxippus die Pferde erschreckt, als meta sudans seine Beziehung zu dem zeugenden Naß der Tiefe verkündet. Auf dieser allgemeinen Religionsbedeutung ruht die Aufnahme der Spiele in die Gräberwelt, mögen sie, wie zu Corneto die Wände als Malerei, oder wie auf unsern Sarkophagen die Todtenkisten selbst als Reliefs zieren. In der Leichenfeier wird aber die ganze Naturkraft, in ihrer doppelten, Leben und Tod bringenden Potenz verherrlicht. Der Tod erscheint mit dem Leben verbunden, und selbst als Grund desselben. Darum sind in den Gräbern die Symbole des Lebens so häufig; darum nennt sich der phallische Priap auf der Inschrift des Campana'schen Columbarium zugleich mortis et vitai locus. Darum sind auch die Circusspiele eine Darstellung der vereinigten Kraft beider, und des durch ihre Verbindung hervorgebrachten ewigen Kreislaufs der tellurischen Schöpfung. Das ist der Grundgedanke, an welchen sich unsere Sarkophagdarstellungen anschließen; das die Idee, welche ihnen die Gräberwelt eröffnete. Und auf dieser errichtet sich eine höhere, die der Vergöttlichung, der Apotheose. Augusts Auf-

nahme unter die Unsterblichen soll durch die Spiele an Mincio's Strand bekundet werden. Der höchste Gedanke der Circusreliefs ist also der, daß der Todte nun zu der Gesellschaft der Götter hinübergegangen und das Kleid der Unsterblichkeit angezogen hat, worüber am Schluß dieser Abhandlung noch weiter gesprochen werden soll. Dieser Beziehung gegenüber erscheinen alle jene persönlichen, aus dem Stand oder der Lieblingsbeschäftigung, der Todesart des Beigesetzten hergenommenen Erklärungen als kleinliche Hilfsmittel einer mit den Grundgedanken der alten Lebensauffassung wenig vertrauten Archäologie, und nicht besser als manche ähnliche Versuche, welche Mysterienszenen, wie die des kumanischen Grabes, oder symbolische Beigaben, wie die der Würfel,[1]) Hände, Schuhe und manches Aehnliche aus persönlichen Verhältnissen des Beerdigten zu erklären unternehmen. Allegorische Ausdeutung ist zwar der alten Zeit durchaus nicht fremd,[2]) und auch von den tiefsten Geistern vielfältig geübt worden. Ja sie scheint, als der Glaube und das Verständniß der ältesten religiösen Denkweise schwand, Alles überwuchert, und viel dazu beigetragen zu haben, den hergebrachten Grabdarstellungen Fortdauer zu sichern. Die Grundlage der Grabessymbolik bildet sie jedoch durchaus nicht, und darf auch niemals zum Ausgangspunkt der Interpretation gewählt werden.

20.

Was wir in den vorstehenden Bemerkungen der archäologischen Interpretation alter Grabmonumente als wesentlichen Mangel vorgeworfen haben, trifft die ganze Literatur, welche die letzten Jahrhunderte über die Spiele der Alten, namentlich über die circensischen, hervorgebracht haben. Sie bemüht sich viel weniger um das Verständniß der Idee, als um Entwicklung einer oft Staunen erregenden Erudition, die aber, gerade durch die Massenhaftigkeit des angehäuften Materials den gänzlichen Mangel leitender Grundideen nur noch fühlbarer

---

[1]) Ueber dieses so tiefsinnige, in Gräbern und Mythen häufig erwähnte, auch in christlichen Gebrauch übergegangene Symbol habe ich in einer Abhandlung der Annali dell' Instituto per l'anno 1858 gehandelt. Der symbolische Theil der alten Gräberwelt ist eines der schönsten und doch kaum betretenen Gebiete der Archäologie.

[2]) Die Wettrennen werden von den Alten öfters zu Vergleichungen mit dem menschlichen Leben benützt. Varro bei Nonnius: Nemini fortuna currum carcere emissum intimo — Labi inoffensum per æquor candidum ad calcem sinit. — Propert. 2, 25, 25: Aut prius infecto deposcit præmia cursu. — Seneca Epist. 30 vergleicht des Bassus stets wachsende Heiterkeit bei zunehmendem Leiden der gegen das Ende des Wettkampfs sich steigernden frohen Erwartung der Wagenlenker: qui (animi vigor) sic crescebat illi, quomodo manifestior notari solet agitatorum lætitia, cum septimo spatio palmæ appropinquant.

empfinden läßt. *τοιαύτης δὲ πολυμαθίας κενότερον οὐδέν.* Wer die umfangreichen Werke eines *Panvinius* (de ludis circensibus, cum notis J. Argoli et additamentis N. Pinelli, Patavii 1761. fol.), eines *Bulenger* (de circo romano in thesauro Græviii V. 9. p. 576. ff.), eines *Bianconi* (descrizione dei Circhi, particolarmente di quello di Caracalla, oper. post. di G. L. Bianconi, publicata con note dall avvocato C. Fea, Roma 1789. fol.), eines *Salmasius* (in den Plinianæ exercitationes ad Solinum V. 2. p. 628—643 ed Traject. ad Rhen. 1689), eines *Buonarotti* (osservazioni sopra alcuni frammenti di vasi antichi di vetro, Firenze 1716. spiegazione delle tavole 30, 31; medaglioni antichi, Roma 1698, p. 175. ff., 267 ff.), eines *Visconti* (in dem Museo Pio-Clementino p. 234—257 ed. Milan 1820), eines *Raoul-Rochette* (Monuments inédits, p. 95—102), eines Werther (in sechs Programmen des Herforder Gymnasiums 1843. 44. 47. 50. 52. 55.), eines Laborde und Artaud (in den Beschreibungen der Mosaiken von Italica und Lyon), eines Friedländer (in Beckers Handbuch der römischen Alterthümer B. 4, S. 490 ff.) prüft, der wird sie „reicher zwar an Wissen, doch an Verständniß arm," ermüdet bei Seite legen. Unsere Aufgabe erfordert und gestattet es nicht, in alles Einzelne einzutreten. Genug, wenn die Bedeutung des Ei's und sein Zusammenhang mit der Natur der Circusspiele und der einzelnen circensischen Heiligthümer und Kulte zur Klarheit gebracht worden ist. In näherm Zusammenhange hiemit stehen die Zahlverhältnisse, welche den Circus und seine Spiele beherrschen. Diesen soll jetzt noch eine besondere Betrachtung gewidmet werden. Sie ist um so gerechtfertigter, da sie uns Gelegenheit gibt, der Dreizahl der Eier auf unserm pamfilischen Grabbilde ihr richtiges Verhältniß zu der Idee des bacchischen Kultes anzuweisen, und zuletzt den höhern Inhalt der Mysterien, die Bestimmung des Menschen, durch den Tod zu höherm Dasein hindurchzubringen, in seiner ganzen Fülle zum Bewußtsein zu bringen.

In dem römischen Circus treten drei Zahlen besonders in den Vordergrund: die Drei, die Fünf, die Sieben. Die Drei erscheint in den ternæ summitates metarum,[1] in den tres aræ trinis Diis magnis, potentibus, valentibus,[2] von welchen Tertullian de spect. 8 sagt: eosdem Samathracas existimant;[3] in der Trias weiblicher Naturmütter, Seia, Segetia, Tutilina, endlich in der Hinzu-

---

[1]) Cassiod. 3, 51. Bildliche Darstellungen sind häufig, man sehe auch R. Rochette, Monum. inéd. planche 21, 2; 58. Montfaucon 3, 226. Ueber die Bezeichnungen *Τέρμα*, *Βατήρ*, *Καμπτήρ*, Pollux 3; Nonnus, Dionys. 10, 393; Suidas *τέρμα*; Hesych. *τέρμα*, *ἐπιτέρμιον*.

[2]) Serv. Aen. 2, 296; 3, 12; 9, 259.

[3]) Dazu Jo. Lydus, p. 4. Schow.

fügung eines dritten Pferdes παρήορος ἵππος, ὁ ἐκτὸς ἅρματος τρέχων zu den beiden des Zweigespanns.[1]) Die Fünf tritt hervor in den fünf spatia der Umläufe Domitians,[2]) sie liegt auch den vigintiquinque missus, welche Varro erwähnt, den centum currus Virgils, den centum missus der ludi seculares zu Grunde und hat zusammen mit der vollendeten Zehn auf Monumenten Anerkennung gefunden.[3]) Die Sieben beherrscht die Summe der Umläufe, mit welcher die Zahl der Eier, der Delphine, der Fluthen des Euripus, insbesondere der Saiten der bei der circensischen Pompa gebräuchlichen Lyra übereinstimmen. Die Zeugnisse sind zahlreich und bestimmt. Cassiodor 3, 51: Septem metis certamen omne peragitur, in similitudinem hebdomadis reciprocæ. — Gellius 3, 10: Curricula ludorum circensium solemnia septem esse. — Sueton, Domit. 4: In his circensium die, quo facilius centum missus peragerentur, singulos a septenis spatiis ad quina corripuit. — Xiphilin in Commodo: μελλόντων δὲ τὸ ἕβδομον τῶν ἵππων ἀγωνίζεσθαι πλῆθός τι παιδίων εἰς ἱππόδρομον εἰσέδραμε. Ovid. Halieut. 68: Seu septem spatiis circo meruere coronam. Seneca Epist. 30: Animi vigor sic crescebat Basso, quomodo manifestior notari solet agitatorum lætitia, cum septimo spatio palmæ appropinquant. Joannes Lydus de mensib. p. 4. Schow. οὐ πλέον δὲ τῶν ἑπτὰ κύκλων, ἤτοι σταδίων, περὶ τὴν πυραμίδα (ἣν νῦν ὄβελον καλοῦσι) διεπληκτίζοντο οἱ ἀγωνισταί, διὰ τὸ τοσούτους εἶναι τοὺς τῶν πλανήτων πόλους οὓς Χαλδαῖοι στερεώματα καλοῦσιν. Die Siebenzahl wiederholt sich in dem von Severus beim Circus errichteten Septizonium, worüber die Regionarien und Sueton Tit. 1, Spartian. Sever. 19. 35. Ammian. 15, 7. Bezeichnend ist es daher auch, daß die höchste Zahl der zusammengespannten Pferde die sieben ist (septejuges equi). Darüber sehe man die merkwürdige Inschrift bei Gruter 337, l. 8. 21: atque amplius septem equis in se junctis, numquam ante hoc numero equorum spectato certamine victor eminuit. An die metæ murciæ endlich knüpfen sich die septem savia suavia, welche Aphrodite demjenigen verspricht, der ihr die entlaufene Psyche zurückbringen

---

[1]) Dionys. Halic. 1, 31; 7, 73. Hesych. und Salmas. p. 632. Pausanias 6, 20, 7. Ueber das Verhältniß der schon von Tarquin angebrachten sechs Oeffnungen der Carceres zu den vier Factionen Salmasius, p. 633.

[2]) Sueton Domit. 4.

[3]) Virgil. G. 3, 18. Centum quadrijugos agitabo ad flumina currus. Serv: Id est unius diei exhibebo Circenses ludos: quia, ut Varro dicit in libris de gente populi romani, olim viginti quinque missus fiebant: sed vicesimus quintus dicebatur ærarius, eo, quod de collatione populi exhibebatur: qui desiit esse, postquam conferendæ pecuniæ est consuetudo sublata: unde hodieque permansit, ut ultimus missus appelletur ærarius. Ergo centum currus secundum antiquitatem dixit, sicut flumina. Diese Fünfzahl hat auch in dem quinquertium und dem quinquennale ludicrum von Olympia ihren Ausdruck. Pausan. 5, 7, 4. Ueber die spätern XXIV missus, Cassiodor. 3, 51. Joannes Lydus de mensib. p. 4 Schow.

würde, an. Apulei. Met. 6, p. 123, so wie die früher schon erwähnte siebenfache Fluth und Ebbe des böotischen Euripus. Damit bringe man folgenden Bericht des Dionysius Hal. 7, 27 über die nach Beendigung des großen latinischen Kriegs gehaltenen Spiele in Verbindung. *Παρηκολούθουν αὐληταὶ ἀρχαικοῖς ἐμφυσῶντες αὐλίσκοις βραχέσιν, ὡς καὶ εἰς τόδε χρόνου γίνεται, καὶ κιθαρισταὶ λύρας ἑπταχόρδους ἐλεφαντίνας, καὶ τὰ λεγόμενα βάρβιτα κρέκοντες· ὧν παρὰ μὲν Ἕλλησιν ἐκλέλοιπεν ἡ χρῆσις ἐπ' ἐμοῦ, πάτριος οὖσα· παρὰ δὲ Ῥωμαίοις ἐν ἁπάσαις φυλάττεται ταῖς ἀρχαίαις θυηπολίαις.* Die siebensaitige Lyra, ehemals auch den Griechen bekannt, war in Hellas außer Gebrauch gekommen. Rom, damals wie heute noch in Religionsübungen dem Hergebrachten stets getreu, behielt sie bei. Dionysius unterläßt nicht, dieß Festhalten alter Gebräuche gerade für die Circusspiele besonders hervorzuheben. Die Nacktheit der Athleten, der Gebrauch eines dritten, mit dem gejochten Paare frei verbundenen Pferds, der Wettlauf der Parabaten, alle diese den Helenen ebenfalls bekannten von ihnen aber aufgegebenen Uebungen dauerten in Rom unverändert fort, wie der Gebrauch der siebensaitigen Lyra, woraus hervorgeht, daß die Römer alle diese Dinge nicht erst von den Hellenen genommen, sondern vielmehr sie auch dann noch beibehalten haben, als sie bei jenen außer Uebung gekommen waren.[1])

Die drei genannten ungeraden Zahlen (3, 5, 7) müssen zu der von uns oben entwickelten Bedeutung des Circus unb seiner Spiele nothwendig in einer innern Beziehung stehen. Der Gedanke, welcher sie beherrscht, kann kein anderer sein, als eben derselbe, dem die Circusspiele selbst entsprungen sind. Und diese Uebereinstimmung ist in der That eine vollständige. Haben wir in dem Kreislauf der Gespanne eine Darstellung des Grundgesetzes aller tellurischen Zeugung, ihre von zwei zusammenwirkenden Kräften hervorgebrachte Bewegung, und die in dieser Bewegung selbst liegende Fortdauer erkannt, so giebt sich in den drei ersten ungeraden Zahlen auch wieder dieselbe Eigenschaft der sichtbaren Schöpfung zu erkennen. Sie gehören alle drei der Welt der Erscheinung, der Welt des Werdens und Vergehns, wie das Ei und was aus dem Ei hervorgeht. In allen finden wir die Idee der Bewegung, nicht die der Ruhe, wie sie der Monas inwohnt. Gehört die Eins der solarischen Welt, welcher alle Zusammensetzung und Trennbarkeit fremd bleibt, der Göttlichkeit, in welcher die absolute Einfachheit wohnt, der nur Ruhe, ewig unveränderliches Wesen, und zeitloses Sein zukommt: so bezeichnen dagegen die drei ungeraden Zahlen den Eintritt der Monas in den Wechsel der sublunarischen Welt, in welcher alles ewigem Werden, ewiger Bewegung, ewigem Kreislauf zwischen zwei entgegengesetzten und doch verbundenen

---

[1]) Sylb. p. 456.

Polen anheimfällt. Es ist die Welt des Stoffes, welche die Drei, die Fünf, die Sieben darstellen, aber nicht die Welt der ruhenden, todten Materie, sondern des durch Befruchtung zum Leben erwachten, und dadurch steter Bewegung anheimgegebenen Stoffes. Haben demnach die genannten Zahlen ein gemeinsames Gebiet, dem sie angehören, das der erscheinenden Welt, und eine gemeinschaftliche Eigenschaft, die sie ausdrücken, nämlich jene der Bewegung und des nur in dieser Form auftretenden Lebens, so entwickelt nun doch jede derselben den allgemeinen Gedanken in besonderer Weise, jede nach einer andern Richtung. Zur Dreiheit gestaltet sich die Kraft durch ihre eigene, auf Zeugung gerichtete Natur, zur Fünf durch die Nothwendigkeit der Vereinigung beider Geschlechtspotenzen, zur Sieben durch ihre Abhängigkeit von dem Gesetz des Kosmos. Als Trias und als Pempas erscheint die zeugende Naturkraft, die Quelle der Bewegung in der werdenden Welt, nur ihrem eigenen eingebornen Triebe, dem Hange nach geschlechtlicher That, der ihr Wesen ausmacht, folgend, nur ihm gehorsam, nur auf seine Verwirklichung gerichtet; als Heptas dagegen unterwirft sie den ungebändigten Trieb der Natur einem ordnenden, regelnden Gesetze, das höhern Ursprungs ist als sie selbst. Erscheint sie in der Trias in der höchsten Fülle der Kraft und in der vollkommenen Entwicklung ihres Inhalts, in der Pempas dagegen als unlösbare Verbindung der beiden zu jeder Generation erforderlichen Potenzen: so ist in der Heptas ihr zuvor ungeregeltes Walten der Harmonie und dem mäßigenden Einfluß der uranischen Orchestik untergeordnet. Sie ist nicht mehr sich selbst und ihrem eigenen wilden Triebe überlassen, sondern in die Bahn der großen kosmischen Ordnung eingetreten. Auf Dionysos angewendet zeigt uns die Drei den Herrn alles physischen Lebens in der Vollkommenheit seiner zeugenden Kraft, die Fünf in seiner Verbindung mit Libera, die Sieben als χορηγὸς ἄστρων, und ἀστροχίτων, als Führer und König des großen Reigens, der die Bewegungen der himmlischen Körper in nie gestörter Harmonie erhält.[1]) Das Prinzip der Zeugung und der durch diese in das Reich der Ma=

---

[1]) In Beziehung auf Dionysos erscheint die Dreizahl z. B. in den drei Bacchischen Aniustöchtern bei Virgil Aen. 3, 80 mit Servius; — ferner in der dreifachen Auffassung des Patrensischen Dionysos als Μεσατεύς, Ανθεύς, Ἀροεύς bei Pausan. 7, 21, 2; — in den sacra trieterica bei Cicero N. D. 3, 23; — in den drei Weinkrügen der Eleer, an welchen alljährlich das Wunder der Wasserverwandlung sichtbar wird, bei Pausan. 6, 26, 1; — in den Bacchischen Dreifüßen, worüber Hadrianus Junius, anim. 2, 3, Athenæus 2, 2, p. 37; — in den drei Stunden, welche Laodamiens Gemahl zum Aufenthalt auf der Oberwelt bewilligt werden bei Hygin. f. 103, 104, und in noch manchen andern Anwendungen, mit welchen die drei Raben bei Moses 1, 40, 12 zusammenzustellen sind. Weiteres auf die Dreizahl Bezügliche giebt Gerhard, Mythologie, §. 449, N. 4, und §. 454, N. 6. §. 457, N. 3. τριφυής, τριέτης, τρίγονος (Hymn. Orph. 29, 2), dreijähriger Schlaf im Hades, dreijähriger Festknabe, drei Satyr=

terie eingeführten ewigen Bewegung wiederholt sich auf allen drei Stufen, aber während es als Drei und als Fünf nur seinem eigenen, eingebornen Triebe folgt, erscheint es in der Sieben dem Gesetze der Harmonie unterthan, und dadurch gebändigt, wie der Mythus von Ares erzählt, seine übermäßige Manneskraft sei durch den Unterricht in der Orchestik nicht gebrochen, aber gezähmt, und aus einer wilden Macht zu wohlthätiger und geregelter Potenz herangezogen werden.[1])

Die aufgestellte Bedeutung der drei ersten ungeraden Zahlen ist den Zeugnissen der Alten entnommen. Aus dem fast unerschöpflichen Material, das ihre Schriften bieten, wähle ich nur einiges Wenige aus, und zwar solches, das nicht diese oder jene einzelne Anwendung, sonden die Bedeutung der Zahl selbst hervorhebt.[2]) Ueber die Drei äußert sich Plutarch de Iside et Osiride 36 also:

---

hörner, Virgil. G. 3, 145, Euripides bei Strabo 10, p. 470. Ovid F. 3, 516. Plutarch. De Ei ap. Delphos 10. Drei Monate ruft man statt des Apoll den Bacchus an, und läßt statt des Päan den Dithyrambus ertönen. Die drei Bacchen und ihre vielfältige Anwendung bespricht Welker, Philostr. Imag. 1, 18; Trilogie. S. 496. Philolaos nannte seine drei Bücher die Bacchen. Böckh. Philolaos, S. 38. Die drei Minyades, die Bacchus für seine Kulte gewinnt: Plut. qu. gr. 38. — Die Fünfzahl beruht auf Bacchus Einigung mit der weiblichen Naturpotenz. So empfängt er mit Artemis vereint das pentaëterische Fest zu Brauron. Pollux 8, 31. Aristoph. Pal. 870. Müller, Dorier 1, 380. Bezeichnend ist Livius Darstellung 39, 13: Primo sacrarium id feminarum fuisse, nec quemquam virum eo admitti solitum. Tres in anno statos dies habuisse, quibus interdiu Bacchis initiarentur. Sacerdotes invicem matronas creari solitas. Pacullam Miniam Campanam sacerdotem omnia, tamquam Deum monitu immutasse. nam et viros eam primam suos filios initiasse, Minium et Herennium Cerrinios, et nocturnum sacrum ex diurno, et *pro tribus in anno diebus quinos singulis mensibus dies initiorum fecisse.* Hier erscheint die Fünfzahl als Folge der Zulassung der Männer zu den Weihen. Ueber Bacchus *χορηγὸς ἄστρων* Sophocles Antig. 1146, wozu das Scholion: *κατά τινα μυστικὸν λόγον.* Nonnus, Dionys. 40, 366 ff. Lobeck, Aglaoph. 218. Ueber die Verbindung des Tanzes mit dem bacchischen Kult, Lucian, de saltat. 22. *Τὰ μὲν γὰρ Διονυσιακὰ καὶ Βακχικά, οἶμαί σε μὴ περιμένειν ἐμοῦ ἀκοῦσαι, ὅτι ὄρχησις ἐκεῖνα πάντα ἦν. Τριῶν γοῦν οὐσῶν τῶν γενικωτάτων ὀρχήσεων, Κόρδακος, καὶ Σικιννίδος, καὶ Ἐμμελείας, οἱ Διονύσου θεράποντες οἱ Σάτυροι ταύτας ἐφευρόντες ἀφ' αὑτῶν ἑκάστην ὠνόμασαν. καὶ ταύτῃ τῇ τέχνῃ χρώμενος ὁ Διόνυσος Τυῤῥηνοὺς καὶ Ἰνδοὺς καὶ Λυδοὺς ἐχειρώσατο, καὶ φῦλον οὕτω μάχιμον τοῖς αὐτοῖς θιάσοις κατωρχήσατο.* Strabo 10, p. 467. 468. eine Stelle, die über die Bedeutung der Orchesis, des Rhytmos, der Musik, und ihr Verhältniß zu den Mysterien und dem Orgiasmus besonders lehrreich ist.

[1]) Lucian, de saltat. 21. *Βιθυνὸς δὲ μῦθος καὶ οὗτος, οὐ πάνυ τῶν Ἰταλικῶν ἀλλότριος, οἱ τὸν Πρίαπον δαίμονα πολεμιστήν, — — παραλαβόντα παρὰ τῆς Ἥρας τὸν Ἄρη, παῖδα μὲν ἔτι, σκληρὸν δὲ καὶ πέρα τοῦ μετρίου ἀνδρικόν, μὴ πρότερον ὁπλομαχεῖν διδάξαι, πρὶν τέλειον ὀρχηστὴν ἀπειργάσατο.* Die Aehnlichkeit mit italischen Anschauungen bezieht Lucian auf den Tanz der Salier, den er *σεμνοτάτην τε ἅμα καὶ ἱερωτάτην* nennt.

[2]) August. C. D. 7, 31: Habenda est igitur ratio moderationis atque gravitatis, ne forte, cum de numero multa loquimur, mensuram et pondus negligere judicemur.

„An dem phallischen Pamylienfeste pflegen die Aegypter ein Bild auszusetzen und herumzutragen, das mit einem dreifachen Zeugungsgliede (*αἰδοῖον τριπλάσιον*)[1]) versehen ist. *ἀρχὴ γὰρ* (Markland fügt bei *γενέσεως*) *ὁ θεὸς, ἀρχὴ δὲ πᾶσα τῷ γονίμῳ πολλαπλασιάζει τὸ ἐξ αὑτῆς.* Statt des *πολλάκις* bedienen auch wir uns oft des *τρίς*. So in dem Worte *τρισμάκαρες* (Od. 6, 153) und in dem Verse *Δεσμοὶ μὲν τρεῖς τόσσοι ἀπείρονες* (Od. 8, 340). Doch kann es auch sein, daß das *τριπλάσιον* von den Alten im eigentlichen Verstande gebraucht wird. *ἡ γὰρ ὑγρὰ φύσις, ἀρχὴ καὶ γένεσις οὖσα πάντων ἐξ ἀρχῆς, τὰ πρῶτα τρία σώματα, γῆν, ἀέρα καὶ πῦρ, ἐποίησε.*“ Hier erscheint die Drei als nothwendige Eigenschaft der Naturzeugungskraft, begründet in dem Triebe derselben nach Vervielfältigung, der ihr eigentliches Wesen bildet. Sie wird dadurch selbst zur Bezeichnung der *ἀρχὴ καὶ γένεσις* oder *ἀρχὴ τῆς γενέσεως*, und eignet sich eben darum ganz besonders zur Darstellung der phallischen Kraft eines Osiris-Dionysos und zur Verbindung mit dem Eie, das selbst als *ἀρχὴ γενέσεως* bezeichnet wird. Erscheint in der Monas die göttliche Kraft als Prinzip der seienden Welt, so zeigt sie die Trias als Ursprung der werdenden. Zur Drei wird die Eins durch ihren Eintritt in den Stoff, dessen belebendes und bewegendes Prinzip sie fortan bildet. Die Trias gehört ganz der Idee der Naturzeugung. Sie ist die *ἀρχὴ καὶ δύναμις* als *γόνιμον*, sie ist die stoffliche Urkraft in ihrer Richtung auf Generation. Darum ist der Osiris-Phallus nothwendig dreifach, darum dreifach auch Dionysos, darum die ganze Welt der stofflichen Götter überhaupt triplex, die der weiblichen nicht weniger als die der männlichen.[2]) An der Spitze der Dinge steht stets eine dreifache *ἀρχή*, mag

---

[1]) Man denke an die drei Phalli von Correse, besonders an Artemidor, Imag. 1: *οἶδα δέ τινα ὃς ἔδοξε τρία ἔχειν αἰδοῖα, δοῦλος ὤν, καὶ ἐγένετο ἐλεύθερος· καὶ ἀνθ' ἑνὸς ὀνόματος τρία ἔσχεν, δύο τε ἀπελευθερώσαντος προσλαβὼν ὀνόματα. ἀλλὰ τοῦτο ἅπαξ ἐγένετο.* Wir erkennen hier die Bedeutung der drei Namen, die die Römer den Knaben gaben.

[2]) Virg. Ecl. 8, 73. Terna tibi hæc primum triplici diversa colore Licia circumdo terque hæc altaria circum effigiem duco: Numero deus impare gaudet. Dazu Servius]: Aut quicumque superorum, juxta Pythagoreos, qui ternarium numerum perfectum summo Deo assignant, a quo initium et medium et finis est: aut revera Hecaten dicit, cuius triplex potestas esse perhibetur: unde est: *tria virginis ora Dianæ:* quamvis omnium prope Deorum potestas triplici signo ostendatur, ut Jovis trifidum fulmen (wozu Ovid. F. 3, 369), Neptuni tridens, Plutonis canis triceps. Apollo, idem Sol, idem Liber; vel quod omnia ternario numero continentur, ut Parcæ, Furiæ, Hercules etiam trinoctio conceptus, Musæ ternæ. Vergl. zu 8, 82. Ebenso 5, 66. Constat secundum Porphyrii librum, quem Solem appellavit, triplicem esse Apollinis potestatem, et eundem esse Solem apud superos, Liberum patrem in terris, Apollinem apud inferos. Unde etiam tria insignia circa eius simulachrum videmus etc. Man sehe zu diesen Stellen Voß, des Virgilius Idyllen, Altona 1830, B. 1. S. 125—127, wo manches über die Dreizahl. Serv. zu Aen. 6, 78, wo der Ausdruck bacchatur von dem Apollopriester gebraucht wird: bene *bacchatur*:

der weiblich empfangenden oder der männlich-activen Potenz jene Stelle angewiesen werden. Die Idee der Vervielfältigung durch Zeugung führt ins Unendliche, und unterliegt strenge genommen gar keiner, durch irgend eine Zahl ausdrückbaren Grenze. Ihr Wesen besteht ja eben in der Unendlichkeit des Fortgangs, in einer nie erschöpften Vervielfältigung. Wenn nun die Drei vorzugsweise vor jeder andern Zahl zur Bezeichnung solcher Unendlichkeit gewählt wird, so stützen die Alten diese Bedeutung auf eine besondere Eigenschaft derselben, und zwar auf jene, welche von Aristoteles gleich im Eingange seiner vier Bücher über das Himmelsgebäude hervorgehoben wird: „von der Größe ist jene, welche nach einer Richtung sich erstreckt, eine Linie; jene hingegen, welche nach zwei Richtungen ein Fläche, und jene, welche nach drei, ein Körper,[1]) und außer diesen giebt es keine andere Größe darum, weil das „Drei" so viel als „Alles" ist, und das „dreimal" so viel als „allseitig". Es ist nämlich, wie auch die Pythagoreer sagen, das All und das Alles durch die Drei abgegränzt, denn in Ende und Mitte und Anfang liegt die Zahl des Alls, Ende, Mitte und Anfang aber machen Drei aus. Indem wir also gleichsam der Natur ihre Gesetze entnehmen, wenden wir jene Zahl auch bei den heiligen Gebräuchen bezüglich der Götter an.[2])

---

idem est enim Apollo, qui Liber Pater, qui Sol. unde ait Lucanus: Cui numine mixto Delphica Thebanæ referunt Trieterica Bacchæ: unde in eorum sacris erat Phæbadum Baccharumque conventus. Ueber Apollo triplex Pausan. 2, 35, 2; 2, 31, 3. 7; 7, 20, 3. Ueber die tres Heracles famelici Tertull. Apolog. 15. — Die Verbindung der Dreizahl mit weiblichen Gottheiten fanden wir in der Mutter-Trias Seia, Segetia, Tutilina, womit die Muttergottheiten der nordischen Länder, und die drei Mütter des Cyprischen Reliefs bei Welker, alte Denkmäler, B. 2. Taf. 7, 13. S. 154—157 verglichen werden können. An Hecate und die Dreischwestern Horen, Musen, Mören, Chariten, Eileithyien, Thauschwestern, Nymphen brauche ich kaum zu erinnern. Von Feronia heißt es bei Virgil. Aen. 8, 564: Nascenti cui (Herilo) tris animas Feronia mater Horrendum dictu dederat, terna arma movenda, Ter leto sternendus erat. Pausan. 9, 34, 2: Am Altar Jodamia's sagt die Priesterin täglich dreimal, sie lebe, und verlangt dreimal Feuer. Nach Pausan. 8, 43, 5 hat Demeter von Phigalea drei Hierothyten. Virgil. Aen. 11, 189. Ovid. F. 3, 563. Drei Aphroditen Paus. 8, 32, 1. Die tres anus textrices und die drei Schwestern in der Psychefabel bei Apulei. Met. 6, p. 89, die drei Athenienfischen Jungfrauen bei Aelian V. H. 12, 28. — Aus Männern und Weibern gemischt zeigt sich die Dreizahl in der Verbindung einer Schwester mit zwei Brüdern, so zu Präneste Aen. 7, 678, in der Verbindung Helena's mit den Dioscuren. Schol. zu Euripid. Or. 249, 258. Joannes Antiochenus in den Fragm. hist. gr. 4, 549, 20. Tzetz. Lycophr. 38, p. 13. Potter. Ueber den dux trioculus Apollodor 2, 7, 3. Ueber das Sprichwort τὰ τρία τῶν εἰς τὸν θάνατον Zenob. 6, 11. Fr. hist. gr. 4, 327. Vergl. R. Rochette, Hercule p. 133 f.

[1]) Vergl. Metaphys. 13, 2, 21. 22. Ueber die dreifache Ausdehnung als Grund der Körperlichkeit Philo, de mundi opif. §. 10. Müller p. 191; §. 34. Müller p. 310. Besonders Salmasius, Plinianæ exercitt. p. 492.

[2]) Plut. Symp. 5, 5. Besonders Apuleius Met. 11, p. 278 Bip. Dreifach ist die Weihe.

Wir vertheilen aber selbst die sprachlichen Bezeichnungen nach eben dieser Weise. Denn die „Zwei" nennen wir wohl auch „Beide", und die „zwei Menschen" auch die „Beiden". Alle aber nennen wir sie nicht, hingegen erst bei den Dreien sprechen wir dieses Wort zum ersten Male aus. In diesen Bezeichnungen aber, wie gesagt, sind wir, weil die Natur selbst so darauf hinführt, ihr nur gefolgt." In dieser Stelle stimmt Aristoteles, was die Bedeutung der Drei betrifft, vollkommen mit Plutarch überein. Die Drei, sagen beide, hat außer der beschränkten, rein arithmetischen, auch noch eine zweite Bedeutung, in welcher sie jede Beschränkung, jede Zahl hinter sich zurückläßt, und in den Sinn von "All", „Alles", „Vollkommen" übergeht. So erscheint sie in dem τρισμάκαρες, welches nicht dreimalseelig, sondern allseelig, vollkommenseelig, bedeutet. Darin aber wird Aristoteles unterrichtender als Plutarch, daß er die zweite Bedeutung der Drei auf die Natur und ein allgemeines Naturgesetz zurückführt, sie also nicht als eine uneigentliche, sondern vielmehr als eine selbstständige, ἐν φύσει begründete stoffliche Bedeutung darstellt. Worin dieser Vorgang der Natur liegt, sagt uns der Stagirite deutlich. Die Drei erschafft den Körper, der sich ja nach drei Seiten ausdehnt, und außer Linie, Fläche, Körper giebt es keine andere Gestaltung mehr. Darum ist die Drei die Vollkommenheit, das All und Alles. Zu demselben Resultat gelangen die Pythagoreer von einer andern Seite her. Denn sie sagen, zu dem All gehört die Vereinigung von Ende, Mitte, Anfang, und dieses ergiebt wiederum die Dreizahl. Demnach erscheint die Drei eine somatische Zahl, wozu sie die Natur selbst gemacht hat. In dieser Bedeutung bezeichnet sie das All, das Alles, die Vollkommenheit, in ihr wird sie selbst zur vollkommenen, die erste ungerade zur ersten vollendeten Zahl. In derselben Bedeutung entfaltet sie sich zum Dreieck, und zwar zu jenem vollkommensten aller Dreiecke, unter dessen Gestalt sich die Aegypter und Pythagoreer die Natur des Weltalls vorstellen, wo die unterste Seite 4 Theile, die auf dieser rechtwinklich stehende 3, und die dem rechten Winkel gegenüberliegende 5 enthält, und wo nach dem pythagorischen Lehrsatze die Quadrate der beiden erstern zusammengenommen so viel Flächeninhalt haben, als das Quadrat der letztern allein.[1]) In derselben Bedeutung erscheint das Dreieck auf jenem Bilde des phallischen Poseidon, dessen

---

Bemerkenswerth ist, daß das ter beatus hier gerade mit der triplex telete und dem Ausdruck felix, faustum, salutare zusammengestellt wird.

[1]) Plut. Is. Os. 55. 56. 66. Sympos. 9, 3. Timæus Platonis 53. D. Joannes Lydus de mensib. 2, 7. ἐν δὲ σχήμασι τὸ ὀρθογώνιον τρίγωνον ὑποτιθενται στοιχεῖον τῆς τῶν ὅλων γενέσεως. Philo de Mose III. 666 M. de mundi opif. §. 32. τὸ ὀρθογώνιον τρίγωνον σχημάτων καὶ ποιοτήτων ἐστὶν ἀρχή. Vitruv. Archit. 9, praef. 7. Fries, Platons Zahl, eine Vermuthung. p. 16. Müller zu Philo, p. 303.

würfelförmige Basis die Inschrift trägt ἀρχὴ τῶν πάντων, wie man aus der Abbildung im Anhang zu meinem Mutterrecht ersieht.[1]) Dieselbe ist wieder zu erkennen in dem von Plato Gesetze 3, S. 602 erwähnten Sprichworte: „der Dritte hilft", denn auch hier ist nicht der Dritte unter Vielen, sondern der Dritte als ὁ τέλειος gemeint. Wenn dieselbe Dreizahl anderwärts auf Vater, Mutter, Kind, auf Geist, Materie und das von beiden Abstammende,[2]) auf Unterwelt, Erde, Himmel, auf drei Geschwister, wo zwei Brüdern eine Schwester zur Seite tritt, auf σῶμα, ψυχή, νοῦς, auf die drei Theile der menschlichen Seele, auf Erde, Luft, Feuer, auf die drei Stadien des Jahreswechsels, auf den dreifachen Anfang des Monats,[3]) auf die drei Stufen des Ackerbaus und auf manches Aehnliche bezogen, wenn die Trias dann überhaupt von den Platonikern ihren Darstellungen der orphischen Kosmogonieen zu Grunde gelegt wird,[4]) wie sie von Alters her die oberste Gliederung von Völkern, Staaten und Städten bildet, und vielfältig selbst in den Völkernamen, Götternamen (Tritäa, Triptolemus) Aufnahme gefunden hat: so tritt in allen diesen Anwendungen stets nicht die mathematische, sondern die, als Urzahl zu fassende,[5]) somatische Bedeutung der stofflichen Allseitigkeit und Vollendung hervor. Verbinden wir nun diese Eigenschaft mit jener zuerst hervorgehobenen, welche die generative Richtung der Naturkraft in ihrer Ursprünglichkeit und in der Unendlichkeit ihrer Vervielfältigung in sich trägt, so erscheint sie nun erst recht als der vollkommene Ausdruck der stofflichen, ewiger Bewegung verfallenen Welt, wie solche der dionysischen Gottheitsnatur zu Grunde liegt, und in den Spielen des Circus gefeiert wird.[6]) Denn nun verbindet sich in ihr die Idee der Zeugung und die der Bewegung mit jener

---

[1]) Daraus erklärt sich auch das aus dem Blumenkelch hervorgehende Dreieck. Gerhard, Etrusc. Spiegel, Taf. 124. Vergl. R. Rochette, mon. inéd. t. 52.

[2]) Plut. Is. et Os. 55.

[3]) Plutarch. Qu. rom. 24. 25, wozu in Camillo 19.

[4]) Damascius de principiis p. 379 f. ed Kopp.

[5]) Wo die Drei nicht durch Zusammenzählen der Zwei mit der Eins entsteht. Vergl. Aristot. Metaph. 13, 6, 6; 13, 7, 23.

[6]) Die Idee des stofflichen Wachsthums tritt öfter sehr bestimmt hervor. Aus der persischen Mythologie führt Plutarch de Is. et Osir. 47 den Glauben an, Horomazes, der aus dem reinsten Lichte Entsprossene, habe sich dreimal vergrößert, sich dann ebenso weit von der Sonne entfernt, als dieselbe von der Erde absteht, und den Himmel mit Sternen geschmückt. Zu Virgil. G. 1, 280: Ter sunt conati imponere Pelio Ossam, bemerkt Servius: Othus et Ephialtes. qui fuerunt filii Neptuni, novem digitis singulis crescebant mensibus. Nach Servius Ecl. 8, 73. ist Hercules trinoctio conceptus, womit die Bestimmung über das Verlassen des Hauses per trinoctium von Seite der Frau zusammenfällt.. Gellius 3, 2. Macrob. Sat. 1, 3, womit Gai. 1, 111. Serv. G. 1, 31 zu vergleichen. Darüber Roßbach, römische Ehe, S. 152—155, wo jedoch eine genauere Einsicht in die Bedeutung der Dreizahl und in die der Nacht (darüber Plut. Symp. 3, 6.)

des Alls, und alle diese Bezüge erscheinen nicht in ideeller Abstraktion, sondern als Eigenschaften der Materie, als Aeußerungen und Formen des stofflichen Lebens. Die Idee der Unendlichkeit verbindet sich mit der der Begränzung; der ἀρχή tritt eine τελευτή gegenüber, und beide bewegen sich um ein μέσον, das als das Dauernde inmitten des Wechsels der beiden Pole,[1]) und darum auf bildlichen Darstellungen wie auf dem oben beschriebenen Canopus durch die Größe hervorragend erscheint. Ebendadurch wird die Dreizahl zur Mysterienzahl. Ist es auch richtig, was Jahn gegen Böttiger geltend macht, daß die Dreizahl allein nicht genügt, die Mysterienbedeutung zu erweisen, weil sie sehr viel weitergehende Anwendung gefunden hat: so ist doch das unbestreitbar, daß von allen Zahlen nur die Drei den Grundgedanken der Mysterien, die ewige Fortwirkung der Kraft in der sichtbaren Schöpfung, und die an ihre Vollkommenheit geknüpfte Hoffnung auf höhere Wiedergeburt auszudrücken vermag. Die Drei erhält nämlich die Bedeutung der Vollendung und der Göttlichkeit. August. de Civ. Dei 7, 9 führt, wohl aus Varro, den Satz an: Penes Janum sunt prima, penes Jovem summa. Nun wird Zeus als der Dritte, das heißt der Größte, bezeichnet: Aeschylus suppl. 27: σωτὴρ τρίτος. Choëph. 242: τρίτος πάντων Ζὴν. Eumen. 751: τοῦ πάντα κραίνοντος τρίτου σωτῆρος. Ebenso wird Suppl. 678 das Gebot der Ehrfurcht vor den Eltern τρίτον, das heißt das Größte, genannt. So ist tertius gleichbedeutend mit summus, die Dreizahl geradezu Bezeichnung der göttlichen

---

vermißt wird. Ueber die von Mucius Scävola bei Gellius gegebene Entscheidung, s. Bachofen die civile Berechnung der Zeit in der Zeitschrift für Civilrecht und Civilproceß 18, 2. (1842). — Gell. 10, 15: pedes lecti, in quo cubat (flamen Dialis) luto tenui circumlitos esse oportet, et de eo lecto trinoctium continuum non decubat. Lutum hat hier dieselbe Beziehung auf Naturzeugung, wie in der elischen Sitte, den Altar des olympischen Zeus mit Alfeusschlamm zu bestreichen. Paus. 5, 13, 5. Von dem Flamen Dialis gilt auch die Bestimmung quod scalas, nisi quæ Græcæ appellantur, eas ascendere ei plus tribus gradibus religiosum est, deren Sinn wir weiterhin bestimmen. — Unter den Hochzeitsgebräuchen werden die drei patrimi et matrimi genannt, der eine trägt die Hochzeitsfackel, die zwei andern führen die Braut an den Armen. Roßbach, S. 138. In den von Cicero Tuscul. 2, 10 übersetzten Versen der Aeschylischen Prometheïs klagt Prometheus, wie die stets nachwachsende Leber jeden dritten Tag von dem Adler zerfleischt werde. Drei Myriaden hindurch hieß es im Stück. Schol. Prom. 94. Hygin. P. Astr. 2, 15. Dagegen Fab. 54, 144 dreißig Jahre. Welker, Trilogie, S. 31. — Ueber die Dreitheilung des Tags, der Nacht, des Monats: Welker, Trilogie S. 283, 500, 501. Drei Büßer in der alten Nekyia, S. 552. Drei Gebote, S. 101. Müller, Dorier, 1, 135. — Virgil. G. 1, 15. Ter centum nivei juvenci — Ovid. F. 1, 47 tria verba (sc. do, dico, addico, worin sich die Fülle der Gewalt ausspricht). — F. 2, 571 (digitis tria thura tribus.) Das jus trium liberorum. Plutarch, Numa 9.

[1]) Plato Timæus p. 307. Ed. Bip. Macrob. Somn. Scip. 1, 6. p. 32 Zeune: Primo ergo ternario contigit numero, ut inter duo summa medium, quo vinciretur, acciperet.

Natur, die als das Bleibende in der Bewegung die stoffliche Welt und ihren beständigen Umschwung überragt. Diese Eigenschaft kömmt vorzugsweise den himmlischen Lichtmächten zu, die hoch über dem Wechsel des tellurischen Stoffs wohin er nicht reicht, thronen. In diesem Sinne wird die Drei Apoll und Dionysos so vorzugsweise beigelegt. In diesem Sinne heißt jener auch Hecatos,[1] welche Bezeichnung die örtliche Entfernung, das summum, hervorzuheben bestimmt ist. In diesem Sinne soll der Flamen Dialis die dritte Leitersprosse nicht übersteigen, er würde sich sonst über die Höhe des Lichtsgottes erheben. Jetzt erscheint die Anwendung der Drei in den bacchischen Mysterien in ihrer höhern geistigen Bedeutung. Sie verkündet dem Initiirten die ihm beschiedene Theilnahme an der ewigen Macht des Herrn, dem er sich durch die Weihe ergeben. Die Dreizahl der Eier insbesondere trägt diesen Sinn in sich. Sie zeigt die Mysterien als das Mittel, zur Göttlichkeit durchzudringen. Der Initiirte wird durch den Tod zur Vollendung der Trias erhoben werden. So ist die Dreizahl die Zahl des Heils, der σωτηρία, wie sie namentlich auch in dem Sprichwort: der Dritte hilft, sich kundgibt. Sie wird darum die Zahl der obern, der olympischen Götter genannt, während die zwei den chthonischen Mächten zukommt.[2]) Sie geht selbst in die Lichtbedeutung über, wird wie das Licht zur väterlichen Zahl, und pater genannt.[3]) Die weibliche Stofflichkeit tritt ganz in den Hintergrund. So bezeichnet die Trias in ihrer höchsten Entwicklung die vollendete väterliche Lichtnatur, die ewige Kraft des Schöpfens, in welcher Dionysos und Apollo als die Retter und Heilande des Menschengeschlechts, als Ueberwinder des Tellurismus und seiner Vergänglichkeit erscheinen. In dieser Bedeutung ist die Drei Mysterienzahl, in dieser die Triquetra, wie sie auch auf Grabgefäßen, z. B. auf einer Schale des Wienerkabinets, erscheint, Zeichen bacchischer Initiation.

---

[1]) Strabo 13, p. 618. Aen. 6, 9 mit Servius: Altus Apollo. Wenn das cumanische hölzerne Apollobild fünfzehn Fuß Höhe hatte, so ist darin die Multiplikation von Drei mit Fünf zu erkennen. Daher auch vorzugsweise die Anlage der apollinischen Heiligthümer auf hohen Bergspitzen, wie über Casinum an der Stelle des heutigen Benediktiner-Klosters, das eine so herrschende Lage hat. In Griechenland ist der heilige Elias an die Stelle getreten.

[2]) Serv. Aen. 6, 229; 3, 305. Ecl. 8, 75. Numero Deus impare gaudet. Serv.: Aut quicumque superorum, juxta Pythagoreos, qui ternarium numerum perfectum summo Deo assignant, a quo initium et medium et finis est. Plut. Is. et Osiris 24: Plato schreibt den olympischen Göttern die rechte Seite und ungerade Zahl, das Entgegengesetzte den Dämonen zu. Qu. rom. 25; Solin. 1, pag. 3. Salmas. p. 14. Censorin. Dies nat. 20. Vergl. Aen. 5, 64.

[3]) Macrob. Somn. Scip. 1, 6. Impar numerus mas et par femina vocatur; item arithmetici imparem patris et parem matris appellatione venerantur. Plut. in der Frage, warum man den Knaben den Namen am neunten, den Mädchen am achten Tage gegeben. Qu. rom. 102. Philo, de mundi opif. §. 3. Müller, p. 142. de septenario, p. 1177 F.

21.

Die Idee der Zeugung und der durch sie hervorgerufenen Bewegung in der stofflichen Welt kehrt wieder in der Fünf. Aber hier nimmt sie eine andere Richtung an, als bei der Drei. Zeigt die Trias die ἀρχή als Vervielfältigung durch Zeugung, so liegt in der Pempas das Streben nach Verbindung und Mischung. Beide ungerade Zahlen stellen uns den Stoff dar in seinem Triebe nach Vervollkommnung und Selbstergänzung. Beide aber nach zwei verschiedenen Seiten: die Drei nach der Seite vollkommener Entfaltung durch das All, die Fünf nach jener der Verbindung des Getrennten, der Verschmelzung zweier geschlechtlicher Gegensätze. Die Bewegung der Trias ist also eine multiplicative, bei welcher die Grundzahl stets dieselbe bleibt, die der Pempas eine additionelle, deren Wesen Aristoteles Metaph. 14, 6, 3 als Mischung bezeichnet. Jene geht aus von der Einheitlichkeit der Kraft, diese von der Scission derselben.[1] Jene entwickelt Einheitliches, diese führt Getrenntes zur Einheit zurück. Jene ist also selbst noch eine einheitliche Zahl, die große Eins, untheilbar, und in jedem ihrer Theile die ganze Trias; diese dagegen ist eine zusammengesetzte Zahl, entstanden aus der Verbindung zweier verschiedener Größen, die in ihr auch nach der Vereinigung zu unterscheiden sind. Die Drei hat keine Theile, wohl aber die Fünf. Die Vollkommenheit der beiden Zahlen ist also ganz verschiedener Natur: die der Drei eine äußere körperliche Darstellung der potentiell in der Kraft enthaltenen innern Vollkommenheit; die der Fünf eine solche, welche die in der Kraft eingetretene Trennung voraussetzt, und diese nun als überwunden und besiegt darstellt. Demnach steht die Trias der unstofflichen Monas in demselben Verhältniß näher, in welchem die Linie von der Natur des Punktes weniger sich entfernt als die Fläche oder der Körper. Mit der Eins ist die Drei darin verwandt, daß sie die Kraft wie jene in ihrer innern Einheit und Vollkommenheit auffaßt, in ihr keine Geschlechter unterscheidet, überhaupt über die Bestandtheile derselben nicht nachforscht. In der Fünf dagegen wird die doppelte geschlechtliche Potenzirung der Kraft selbst vorausgesetzt, und statt von der Monas, von der Duas, statt von der Einheit und Eintracht, von der Zweiheit und Zwietracht ausgegangen. Ebendarum ist die Fünf eine viel stofflichere Zahl als die Drei. Somatisch sind sie zwar beide, denn sie zeigen uns beide die Kraft in den Stoff eingegangen, und den Stoff bewegend, aber der Fortschritt von der Einheit der Kraft zu der Zweiheit ruht auf der Betrachtung der geschlecht-

---

[1] Macrob. Som. Scip. 1, 6, p. 32: ratione scissionis.

lichen Verschiedenheit, wie sie die Organismen der animalischen Schöpfung zeigen,[1]) während die Einheit der Kraft nicht der physischen Körperlichkeit, sondern einer vorausgesetzten Monas angehört. Die Fünf führt uns also tiefer in die Welt der Erscheinung, als die Drei. Sie zeigt uns nicht nur die darin herrschende Bewegung des ewigen Werdens, der steten Vervielfältigung derselben ἀρχή: sie steigt noch eine Stufe weiter in das Reich der werdenden Welt herab, und erkennt in der Kraft selbst eine Zusammensetzung zweier stofflich geschiedener Potenzen, der männlichen und der weiblichen, mithin auch ein zweites Gesetz der Bewegung, nämlich dasjenige, welches jene Zwietracht zu überwinden, und das Getrennte stets wieder zu vereinigen bemüht ist. So kommt es, daß die Fünf nun nicht nur als Ehe aufgefaßt, sondern auch selbst φύσις genannt wird. Denn sie zeigt uns die Kraft, wie sie physisch in der Welt der Erscheinung sich darstellt, nämlich in zwei Körperbildungen gesondert, nicht wie sie vor der körperlichen Gestaltung, ohne Eintritt in die Materie gedacht werden kann. Diese Vollkommenheit der körperlichen Zeugungswelt vermag die Drei nicht darzustellen. In der Trias sehen wir die Kraft nur sich vervielfältigen, nicht aber sich selbst zu Körpern verschiedener Geschlechtsbildung spalten; in der Fünf dagegen wird diese Scission vorausgesetzt und durch Wiedervereinigung aufgehoben.

Der Begriff stofflicher Geschlechtsvereinigung tritt in allen Angaben der Alten als das Auszeichnende der Pempas hervor. Einiges hierüber ist früher schon beigebracht worden. In Plutarch's Schrift de Ei apud Delphos fügt Eustrophus, dem die Entwicklung der mathematischen Bedeutung des E in den Mund gelegt wird, seinen vielfältigen belehrenden Bemerkungen über die Pempas c. 8 auch folgende bei: „weil die Fünf aus der ersten männlichen und weiblichen Zahl entsteht, so haben die Pythagoreer dieselbe, der Aehnlichkeit wegen, die Ehe genannt." Isis et Osiris 56: „Die Fünf ist theils dem Vater, theils der Mutter ähnlich, weil sie aus der Drei und Zwei besteht.[2])" Dasselbe liegt in der Nachricht, welche aus Plato's Gesetzen oben angeführt wurde, daß bei Hochzeitsfeierlichkeiten fünf Gäste geladen werden sollen, nicht mehr, nicht weniger. Das Gleiche in den fünf Wachskerzen der cerealischen Aedilen, während die Prätoren deren nur drei führen,[3]) und in dem Quincuncialis ordo bei Plin. 17, 78.

---

[1]) Aristot. Metaph. 10, 9: Mann und Weib sind nur in der Materie und dem Körper verschieden, nicht dem Wesen nach.

[2]) Wenn anderwärts auch die Sechs als γάμος bezeichnet wird, so ist es auch hier wieder die Verbindung von Zwei und Drei, aber hier multiplicativ, welche den Begriff rechtfertigt. Plut. de animæ procr. e Timæo 13, vergl. 10 in fine. γάμος καλεῖται (ἕξ) διὰ τὴν τοῦ πρώτου ἀρτίου καὶ περιττοῦ σύμμιξιν.

[3]) Plutarch qu. rom. 2.

Das Gleiche in jener quinta pars sui nectaris, welche bei Horatius Aphrodite selbst dem ersten Kusse Psyche's und Amor's beimischt. Daher stehen Kinder, welche Vater und Mutter mit einander gemeinhaben, im Verhältniß der Fünf. So Joseph und Benjamin, die Söhne Jakobs von der Rahel. In Anerkennung dieser Bedeutung heißt es bei Mose 1, 43, 34: „und Joseph ließ Ehrengerichte bringen von sich zu ihnen (seinen Brüdern), und das Ehrengericht Benjamin's war größer als die Ehrengerichte von ihnen allen, fünfmal. Und sie tranken, und wurden trunken bei ihm." Denn Jakobs zehn übrige Söhne waren von drei andern Müttern Lea, Bilha, Silpa (1, 35, 23—25.) Nach Mose 1, 45, 21 erhält derselbe Benjamen fünf Feierkleider. Die Bedeutung geschlechtlicher Verbindung liegt auch den fünf Tagen der sakäischen Feste,[1] den fünf Klassen des römischen Volks, das in ihnen wie Mann und Frau verbunden erscheint, der Censura quinquennalis,[2] namentlich auch der Fünfzahl der idäischen Dactylen, denen Achill als Pemptus angehört, und durch Vermittlung des Hercules Idäus der fünfjährigen Periode der olympischen Spiele zu Grunde.[3] Auf Alyattes Mahl am Ufer des gygäischen Sumpfsees, das die lydischen Hetären zum größten Theile errichtet hatten, standen fünf phallische Kegel. Ebenso viele Pyramiden zeigte das chiusinische Porsennagrab, die gleiche Zahl das noch erhaltene Grabmal am Wege bei Albano.[4] Mit Minerva's Geburt werden die argivisch-falerischen Quinquatria in Verbindung gebracht.[5] Sie sind das Fest der Trompetenweihe, deren Zeugungs- und Befruchtungsbedeutung wir oben schon hervorgehoben haben,[6] auch ein im Frühling gefeiertes Matronenfest saturnalisch-natürlichen Charakters.[7] Fünf wird daher vorzugsweise dem Monde geweiht, denn in dem Monde erscheint die doppelte Naturbildung in unlösbarer hermaphroditischer Vereinigung. An der quinta Luna sind der Orcus, die Furien,

---

[1]) R. Rochette, Hercule p. 235 sqq. Athenæus 14, p. 639.

[2]) Liv. 4, 24. Quinquo gleich lustro. Charis. 1, 62.

[3]) Pausan 5, 7, 4. *Ἡρακλεῖ οὖν πρόσεστι τῷ Ἰδαίῳ δόξα τὸν τότε ἀγῶνα διαθεῖναι πρώτῳ, καὶ Ὀλύμπια ὄνομα θέσθαι. διὰ πέμπτου οὖν ἔτους αὐτὸν κατεστήσατο ἄγεσθαι, ὅτι αὐτός τε καὶ οἱ ἀδελφοὶ πέντε ἦσαν ἀριθμόν.* (Heracles, Pæoneus, Epimedes, Jasius, Idas.)

[4]) Herod. 1, 93. Plin. 36, 13.

[5]) Ovid. F. 3, 809 ff. 6, 645 ff. Varro L. L. 5, 3. Lactant. 1, 18. Festus p. 254. Müller. Sueton. Domit. 4.

[6]) Womit zusammenhängt, daß die Phythagoreer die Fünfzahl auch den Schall nannten. Plut. de animæ procreat. e Timæo 12. *Τούτων γὰρ τῶν ἀριθμῶν οἱ Πυθαγορικοί, τὰ μὲν ε τροφὸν, ὅπερ ἐστὶ φθόγγον, ἐκάλουν. Τροφός* gleich *φθογγός* ist nicht weiter bezeugt. In welcher Verbindung die Ideen des Nährens und Tönens stehen, ist aus dem erläuterten Grundbegriff der Fünf nun ganz klar.

[7]) Macrob, Sat. 1, 12. p. 264 Zeune.

die Giganten geboren. Mit der fünften Zahl ist also die Idee stofflicher Zeugung verbunden, und diese wird durch die Verlegung der finstern Seite der stofflichen Kraft auf dieselbe nicht aufgehoben, vielmehr bestätigt.[1] Nach der ägyptischen Mythologie spielte Merkur mit dem Monde im Brette, gewann ihm von jedem Lichte den siebzigsten Theil ab, und setzte daraus die fünf Schalttage zusammen, welche die Aegypter als die Geburtstage ihrer fünf Götter, Osiris, Arveris, Typhon, Isis, Nephthys, die auch τελευτή, Ἀφροδίτη und Νίκη genannt wird, feiern. — Fünfzehnmal (3×5) größer als die irdischen Geburten sind die Sprößlinge der Mondfrauen, die aus den Mondeiern hervorgehen. — Nach mosaischer Lehre wurde am fünften Tage die Thierschöpfung begonnen, worüber Müller zu Philo, de mundi opificio §. 20, S. 236 zu vergleichen ist. — Die gleiche Generationsidee der Fünf setzt sich fort in der Dreizehn, welche aus der Verbindung von Zwei und Drei, beide zum Quadrat erhoben, erklärt wird. Durch Addition, sagt Plutarch de animæ procreatione e Timæo 12, ergeben sich folgende merkwürdige Verbindungen: 2 und 3 macht 5; 4 und 9 macht 13; 8 und 27 (nämlich 2×4 und 3×9) macht 35,[2]) welche von den Pythagoreern in der Tonlehre besonders ausgezeichnet werden. Aus den Wurzeln 2 und 3 entsteht das Quadrat 13, der Würfel 35. Weil also 13 und 35 auf den gleichen Grundzahlen 2 und 3, die die Ehe bilden, beruhen, so muß sich die Grundbedeutung der Fünf auch in Dreizehn und Fünfunddreißig wiederholen. Die 13 erscheint als Ausdruck des großen Generationsjahres in dem Mythus der Io, welcher von Prometheus bei Aeschylus die Geburt des Erlösers Heracles im 13ten Geschlechte vorher verkündet wird, und daran schließen sich manche andere ähnliche Anwendungen der gleichen Zahl, die ich in meinem Mutterrechte zusammenstelle.[3])

---

1) Serv. Virg. G. 1, 277.

2) Is. et Os. 12.

3) Dreizehn Geschlechter ergeben vierzehn Successoren, wenn der letztgeborene, der das neue Zeitalter eröffnet, hinzugerechnet wird. Diese 14 findet ihre Bedeutung in der Geschichte von Jesu Abstammung. Matth. 1, 17: „Aller Geschlechter nun von Abraham bis David sind 14 Geschlechter, und von David bis zur Wegführung gen Babel vierzehn Geschlechter, und von der Wegführung gen Babel bis zu Christo vierzehn Geschlechter.“ — Ueber die 13 sehe man Plut. Qu. rom. 100. Am 13. August ist Servius von einer gefangenen Sklavin geboren, und diesen Tag feiern die Sklaven und Sklavinnen, wie an ihm alle Frauen sorgfältig ihr Haupt waschen und reinigen. Qu. rom. 97. Am 13. December werden die Equiria Martis gehalten, wo man das siegende rechte Pferd dem Gotte opfert. Nach Pindar Ol. 1, 127 hat Oenomaus dreizehn Freier getödtet. Der dreizehnte von Neleus Söhnen wird erhalten, Bœckh zu Pindars fr. 157. — Aristoph. Ranæ 50: ἢ δώδεκ' ἢ τρισκαίδεκα. Auch das Jahr wird bei einzelnen Völkern, so bei den Lanuvinern, in dreizehn Monate eingetheilt. Dreizehn Ruder hat das Schiff der Argonauten, dreizehn Sterne Argo, (Hypin f. 14), dreizehn κύκλα Σελήνης erwähnt Nonnus, Dion. 16, 163 als volles Jahr.

Die 35, als höchste Entwicklung der 2 und 3, liegt der Zahl der römischen Tribus, welche als höchste Gränze unüberschreitbar war, und jenen 35 Kindern von Rhegium bei Pausanias, zu Grunde. Sie hat wie die Zahl der fünf Klassen eine rein stoffliche, die beiden Potenzen des römischen Staatswesens in sich begreifende, Bedeutung, und schließt sich somit der entwickelten Idee der Pempas bestätigend an. — Nochmals kehrt die Grundbedeutung der Ehe wieder in folgender Auffassung: Plutarch Is. et Os. 56: „Die Aegyptier haben sich wahrscheinlicher Weise die Natur des Weltalls vorzüglich unter dem Bilde des schönsten aller Dreiecke vorgestellt. So scheint auch Plato sich dieses Sinnbildes in seinen Büchern vom Staate da bedient zu haben, wo er das Gemälde des Ehestandes entwirft. Dieses Dreieck besteht aus drei solchen Seiten, wo die unterste vier Theile, die auf dieser rechtwinklich stehende drei, und die dem rechten Winkel gegenüber liegende fünf enthält, und wo die Quadrate der beiden erstern zusammengenommen gerade so viel Flächeninhalt haben, als das Quadrat der letztern allein. ($4^2 + 3^2 = 5^2$.) Hierbei muß man sich nun die auf der Grundlinie senkrecht stehende Seite als den Mann, die Grundlinie selbst als die Frau, und die zwischen den Enden jener beiden liegende als das von den beiden erzeugte Kind vorstellen."[1]) Hier erscheint also die Fünf nochmals als Ehe, nämlich als das die Vereinigung von Vater und Mutter darstellende Kind, in welchem die stofflich getrennten Geschlechtspotenzen stets wieder zur ursprünglichen Einheitlichkeit zurückkehren, und daraus erklärt sich, warum die elischen Matronen, die sonst in der Sechszehnzahl auftreten, ihre Spiele in jedem fünften Jahre feiern, und das junonische Prachtgewand in jedem fünften Jahre weben.[2])

Aus der Grundbedeutung der Fünf ergiebt sich nun, daß diese zweite ungerade Zahl vorzugsweise ein numerus naturalis ist, und die Bezeichnung *φύσις* in besonderm Grade rechtfertigt. Die Vereinigung der beiden Geschlechter zur Zeugung gehört ausschließlich dem physisch-animalischen Leben, dem Gebiete des rein stofflichen Daseins. Ebendarum wird sie in der Fünfzahl der Finger Zeichen der natürlichen Gerechtigkeit; ebendarum kann sie der ebenfalls stofflichen Censur, den Geschäften der mancipatio, den cerealischen Aedilen in den fünf cerei, niemals der civilen Prätur beigelegt werden.[3]) Ebendarum nimmt sie eine vor-

---

[1]) Plato Timæus, p. 345: *ἐν δ᾽ οὖν τῷ παρόντι χρὴ γένη διανοηθῆναι τριττά· τὸ μέν, γιγνόμενον, τὸ δ᾽ ἐν ᾧ γίγνεται, τὸ δ᾽ ὅθεν ἀφομοιούμενον φύεται τὸ γιγνόμενον. καὶ δὴ καὶ προσεικάσαι πρέπει, τὸ μὲν δεχόμενον, μητρί, τὸ δ᾽ ὅθεν, πατρί· τὴν δὲ μεταξὺ τούτων φύσιν, ἐκγόνῳ.* Die Mutter nennt er p. 350: *γενέσεως τιθήνην ὑγραινομένην καὶ πυρουμένην*: p. 349: *ἕδραν παρέχον ὅσα ἔχει γένεσιν πᾶσιν.*

[2]) Pausan. 5, 16.

[3]) Quæst. rom. 2. Die Fünfzahl hat im römischen Staats- und Privatrecht vorzugsweise

zugsweise weibliche Natur an, wie sich in ihrer Verbindung mit Minerva,[1] mit Hera, mit Rhea, mit Nephthys-Aphrodite und in der Geburtskraft der Finger offenbart. Sie wird dadurch die Grundlage der weiblichen Zahlenreihe, welche von 5 zu 10,[2] 50, 100[3] fortschreitet, und mit der männlichen 3, 6, 12 in einen entschiedenen Gegensatz tritt. Aus der stofflichen Generationsbedeutung geht nun jene in manchen Anwendungen hervortretende Bedeutung der Begränzung der stofflichen Welt durch die Fünf hervor. Wenn die generirende Kraft aus fünf Theilen, die sich nun als fünf Elemente darstellen, besteht, so kann das Generirte selbst unmöglich die Fünfzahl überschreiten. Diese Bedeutung der Fünfe wird von den Alten besonders hervorgehoben. Am bemerkenswerthesten darüber sind die Ausführungen bei Plutarch de defectu oraculorum c. 35—37, de Ei apud Delphos c. 7—16, und bei Macrob. Somn. Scip. 1, 6. p. 31. 32 Zeune, Philo, de mundi opificio § 20. Um Einzelnes hervorzuheben, so wird

Anwendung gefunden. Eine Beziehung zu der ehelichen Geschlechtsbedeutung zeigen folgende Bestimmungen: Dotem deductis quintis singulorum liberorum nomine repetere posse. Vaticana fragm. §. 108. Ulpian 6, 4. — De inspiciendo ventre custodiendoque partu sic Prætor ait: Mittantur autem mulieres liberæ duntaxat quinque, hæque simul omnes inspiciant. —— Ante ostium eius conclavis liberi tres et tres liberæ cum quinis comitibus custodiant. — — Mittantur mulieres liberæ duntaxat quinque, ita ut, præter obstetrices duas, in eo conclavi ne plures mulieres liberæ sint, quam decem, ancillæ quam sex. — — Tria lumina nec minus ibi sint. —— Fr. 1 de inspic. ventre (25, 6.) Die quinquennii præscriptio kommt bei dem crimen adulterii, bei der querela non numeratæ dotis, in Anwendung, und vor Ablauf von fünf Jahren darf die Frau, der das Divortium zur Last fällt, nicht wieder heirathen. Ueber diese und manche andere Anwendungen Cuiac. Op. t. 1, p. 543. — Ueber quinque testes: Gaius 1, 119; 2, 104. Ulpian. 19, 3. 20, 2. Ueber das patrimonium quinque millium æris Gai 2, 225. — Cerealischen Bezug zeigt die Bestimmung, welche intra quinque pedes die Präscription ausschließt. Theodos. Cod. 2, 26. c. 4. 5 mit Gothofredus Noten. Wie sehr die Quinalzahl ins bürgerliche Leben eingegangen war, zeigt die Anwendung des Fünfjahrcyclus bei Verpachtungen, Stundungen u. s. w. Man vergleiche über die Verbreitung des Fünfzahlsystems in Italien, Pfund, altitalische Rechtsalterthümer in der römischen Sage §. 9, die Pontifices und die Verfassungszahlen S. 207 ff. Ich empfehle diese Ausführung, ohne darum die vielen darin hervortretenden Phantasieen im mindesten zu theilen.

[1]) Serv. G. 1, 277.

[2]) Ovid. F. 3, 100—134. Plutarch de placitis philos. 1, 3, wo die Verwandtschaft und das Verhältniß von Vier zu Zehn (1 + 2 + 3 + 4 = 10) erörtert wird. Aristot. Metaph. 12, 8, 2.

[3]) Sehr häufig kommen fünfzig Töchter vor. So die fünfzig Nereiden und die fünfzig Danaïden, welchen Danaus auf Athene's Rath die erste πεντηκόντορος ναῦς angefertigt. Apollod. 2, 1, 4. Der Danaïden Verhältniß zum Mutterrecht habe ich anderwärts erörtert. — Ueber Priamus fünfzig Töchter, Aen. 2, 503. Ueber die hundert locrischen Matronen, die hundert corinthischen Hierodulen, die hundert römischen Matronen, die Scipio als den Edelsten erklären, die 150 Hetären der persischen Könige, die Verbindung der Hundert mit Hecate und Aehnliches habe ich anderwärts gesprochen.

besonders bemerkt, die Fünf sei diejenige Zahl, deren sich die Natur in allen Dingen vorzugsweise bediene, nach denen sie Alles erschaffe, Alles theile, Alles ordne. „So haben wir in uns selbst fünf Sinne, und eben so viele Seelenkräfte und an jeder Hand fünf Finger; der fruchtbarste Same wird fünffach getheilt, denn man hat nie gehört, daß ein Weib mehr als fünf Kinder auf einmal geboren habe.[1]) Die ägyptische Mythologie sagt, Rhea habe fünf Götter geboren, und dadurch soll angedeutet werden, daß aus einer Materie fünf Welten entstanden sind. In dem Weltall ist die Erde durch fünf Zonen, und der Himmel durch fünf Zirkel eingetheilt. — Auch ist der Umlauf der Planeten fünffach, weil die Sonne, Venus, Merkur nur einen haben. Ueberhaupt herrscht in der Einrichtung der Welt dieselbe Harmonie, die wir in den Stellungen der fünf Tetrachorden, der höchsten, der mittlern, der verbundenen, der getrennten, und der vorzüglichen bemerken. Und so giebts auch beim Singen nur fünf Intervallen, nämlich die Diesis, der halbe Ton, der Ton, der anderthalbe Ton und der Doppelton. Auf solche Weise scheint die Natur sich in allen ihren Einrich-

---

[1]) Die rechtlichen Folgen dieser Fünfgeburt behandeln Gaius in Fr. 8 D. de reb. dubiis (34, 5) und Julian in Fr. 36 De Solut. (46, 3) Si pater meus prægnante uxore relicta decesserit, et ex causa hereditaria totum hoc, quod patri meo debitum fuisset, petissem, nihil me consumsisse quidam existimant; si nemo natus sit recte me egisse, quia in rerum natura verum fuisset, me solum heredem fuisse, Julianus notat; verius est me eam partem perdidisse, pro qua heres fuissem, antequam certum fuisset, neminem nasci, aut quartam partem, quia tres nasci potuerunt, aut sextam, quia quinque; nam et Aristotelem scripsisse, quinque nasci posse, quia vulvæ mulierum totidem receptacula habere possint, et esse mulierem Romæ Alexandrinam ab Aegypto, quæ quinque simul et tum habuerit incolumes; et hoc et in Aegypto affirmatum est mihi Ueber diese beiden Stellen Cuiacius opp. T. 7, p. 1465; T. 6, p. 481. Besonders Paulus in Fr 3 Si pars hereditatis petatur (5, 4.) — — quæsierunt ideo, quia non poterant scire, quot nasci possent. Nam multa de huiusmodi re tam varia et incredibilia traduntur, ut fabulis annumerentur. Nam traditum est, et quatuor pariter puellas a matrefamilias natas esse. Alioquin tradidere non leves auctores, quinquies quaternos (Cuiacius: quater quinos) enixam Peloponnesi, multas Aegypti uno utero septenos. Sed et trigeminos Senatores cinctos vidimus Horatios. Sed et Lælius scribit: se vidisse in palatio mulierem liberam, quæ ab Alexandria perducta esset, ut Hadriano ostenderetur cum quinque liberis, ex quibus quatuor eodem tempore enixa, inquit, dicebantur, quintum, post diem quadragesimum. Quid est ergo? Prudentissime juris auctores medietatem quandam secuti sunt, ut, quod fieri non raro admodum potest, intuerentur, id est, quia fieri poterat, ut trigemini nascerentur, quartam partem superstiti filio assignaverint. *Τὸ γὰρ ἅπαξ ἢ δὶς*, ut ait Theophrastus, *παραβαίνουσι οἱ νομοθέται.* Ideoque et si unum paritura sit, non ex parte dimidia, sed ex quarta interim heres erit. — Ueber diesen Gegenstand siehe ferner Aristot. H. A. 7, 4; Plin. 7, 3. Augustinus de fato: Legitur cautum in quodam juris libello, aliquando mulierem quinque peperisse. — Tertullian de Anima: Invenitur in jure civili mulier quædam Græca quinionem enixa liberorum. Eine Neungeburt bei Paulus Diaconus de gestis Longobard. 1, 10.

tungen weit lieber der Zahl Fünf, als, wie Aristoteles (de cœlo 2, 4) behauptet,[1] der sphärischen Form bedienen zu wollen." — Damit übereinstimmend bemerkt Eustrophus: „Auf die Fünfe kömmt in der ganzen Natur am allermeisten an, weßhalb die Weisen das Zählen *πεμπάζειν* nennen."[2]) Macrob.: Illa vero quinario numero proprietas excepta potentiæ ultra ceteras eminentis evenit, quod solus omnia quæque sunt, quæque videntur esse, complexus est. In Verfolgung derselben Idee wird *πάντα* und *πέντε* für identisch erklärt, und es gilt von dieser Etymologie was von so unendlich vielen: sie ist aus der Sache hergeleitet, nicht die Sache aus ihr, und darum, je gezwungener sie scheint, um so beweiskräftiger für den Gedanken selbst. Mit der Fünf ist die ganze Zahlenreihe abgeschlossen, sie bezeichnet also das All, und liefert die Bezeichnung *πεμπάζειν* und *πεμπάσασθαι*, wodurch das Zählen überhaupt, nicht nur das Zählen auf Fünf ausgedrückt wird. „Mit Uebergehung vieler andern dergleichen Dinge, fährt Eustrophus fort, will ich nur noch den Plato anführen, der an dem Orte, wo er behauptet, daß es nur eine Welt gebe, hinzusetzt, daß, wenn diese Welt nicht die einzige ist, es doch gewiß in Allem nicht mehr als fünf Welten geben könne."[3]) Da die aus der Männlichkeit und Weiblichkeit zusammengesetzte vollkommene Kraft fünf Elemente enthält, so kann das, was diese erschaffen, unmöglich die Fünfzahl übersteigen. Daraus ergiebt sich das Verhältniß der Trias und der Pempas. Beide bezeichnen das stoffliche All, aber die Drei stellt es dar in seiner unendlichen Ausdehnung, die Fünf in seiner Beschränkung, jene in seiner Göttlichkeit, diese in seiner stofflichen Gliederung.[4]) Dreimalseelig wird der genannt, dessen vollkommene Seeligkeit in ihrer ganzen Fülle ausgesprochen werden soll. Fünfmalseelig kann er nicht genannt werden, weil damit die Vollkommenheit in ihrer Endlichkeit und Beschränkung zum Ausdruck käme.[5]) „Die Fünf ist es, sagt

---

[1]) Vergl. Metaphys. 12, 6; 12, 7. 1. Plato, Timæus p. 310. 313. Bipont.

[2]) Odyss. 4, 412. Schol. Apoll. Rhod. 2, 972. Poll. 2, 156.

[3]) Timæus p. 356. Bipont.

[4]) Man denke an die bei Nonnus erwähnte Gliederung des bacchischen Heeres in fünf Theile, welche wir oben hervorhoben.

[5]) Wohl aber viermalseelig wie bei Virgil nach Macrob. Somn. Scip. 1, 16, p. 37: Virgilius nullius disciplinæ expers, plene et per omnia beatos exprimere volens ait: O terque quaterque beati. Die beiden Zahlen 3 und 4 sind multiplici inter se cognationis necessitate sociati, wie Macrob. p. 36 sich ausdrückt. Das beruht auf der Bedeutung, welche die Pythagoreer der Tetractys gaben, worüber Macrob. S. Sc. 1, 16, p. 32, p. 37, 2. 2, p. 131. Platonis Timæus p. 352 sqq. Bipont. Plut. de placit. philos. 1, 3. Hutten 12, p. 342 sqq. Hier nennt Pythagoras die Tetraktys *Παγὰν ἀεννάου φύσεως ῥιζωμά τ' ἔχουσαν*. Philo de mund. opif. §. 15—18. *Ὁ γὰρ ἐντελεχείᾳ δεκὰς, τοῦτο τετρὰς, ὡς ἔοικε, δυνάμει.* Parallelstellen aus Philo und Litteratur gibt Müller, S. 211. Lucian pro lapsu inter salut. 5, Vitar.

derselbe Eustrophus, die die Gattungen der belebten Geschöpfe nicht bis ins Unendliche steigen läßt, sondern alle lebendigen Wesen auf nur fünf Geschlechter eingeschränkt hat." Gerade dieses Verhältniß der Fünf und der Drei ist auf unserm Grabbilde zu bemerken. Drei Eier sehen wir hier, daneben fünf Epheben.[1]) Das Umgekehrte, fünf Eier und drei Epheben, ist unzuläßig. In den drei Eiern wird die göttliche Vollkommenheit der stofflichen Kraft nach ihrer innern Unendlichkeit, in den fünf Epheben das was sie erschafft, in seiner Beschränkung und Gestaltung dargestellt. So zeigen die fünf Finger der Schöpfungshand die Kraft nicht in ihrer unendlichen Machtvollkommenheit, sondern in ihrer Unterwerfung unter eine endliche Schranke, die sie nicht übersteigt. Der gleiche Gedanke liegt in dem griechischen ἢ πέντε πῖν', ἢ τρὶς πῖν', ἢ μὴ τέτταρα. Dieß führt Plautus in Sticho ausdrücklich auf die fünf Finger der Hand zurück. Quot cyathos hos bibimus? St. tot quot digiti sunt in manu. Plinius 28, 6 erwähnt das gleiche Gesetz. Numerum quoque quaternarium prodidit Demetrius condito volumine, et quare quaterni cyathi sextariive non essent bibendi. In dem πέντε πῖν' liegt zugleich die Fülle und das Maß, die Beschränkung in der Vielheit. Vier Becher dürfen es nicht sein, weil sonst die Vollkommenheit nicht erreicht wird; sechs auch nicht, weil sonst die Grenze, die die Natur sich wie in den Fingern, in den fünf Sinnen, in den fünf Zonen gesetzt, und wonach sie das All erschaffen und eingerichtet hat, überstiegen, mithin die nothwendige Harmonie der Dinge gestört würde.[2]) Darum sagt auch Plato ausdrücklich: fünf Hochzeitsgäste, keiner mehr und keiner weniger. Die Fünf also ist jener finis, quem intra citraque nequit consistere rectum, und daher das πεντάγραμμον den Pythagoreen Darstellung des ὑγιαίνειν, deren sie sich in den Briefen bedienten.[3]) Darum führte Domitian die Umläufe auf fünf, nicht auf sechs und nicht auf vier zurück. Darum auch mußten die missus auf 24 gestellt werden, damit für den ærarius

---

auctio 4. Die Idee der Vollkommenheit theilen die Drei und die Vier, wie die aus beiden zusammengesetzte Sieben. Aber die Vier ist die Vollkommenheit potentiell, die Drei actuell gedacht (Arist. Metaph. 9, 6). Die Tetractys wird dadurch unkörperlicher und geistiger als die Trias. Sie eignet sich besonders zur Bezeichnung der Sonnenkraft, wie denn die quadrigæ der Sonne gehören, am vierten Tage die Gestirne erschaffen werden, aus der Vier die Pyramide, des himmelanstrebenden Feuers (Ovid. altum flamma petit. Jambl. myst. 5, 11. 12. p. 214—216 Parthey.) Bild hervorgeht. Die Vier ist daher am meisten gottähnlich, vollkommen, gleichmäßig und gerecht wie Gott, darum der höchste Schwur, die Quelle der Zahl und aller Dinge. Plut. de Ei apud Delph. 13, die arcana vis. Macrob. p. 36: inter arcana venerantur.

[1]) Drei Eier fanden sich auch in einem Peruginischen Grabe, eines erhalten, zwei zerbrochen. Bullettino 1843. p. 1—6. 25.

[2]) Ueber die Beachtung der Drei und Fünf bei der Mischung des Weins. Plut. Symp. 5, 3.

[3]) Lucian, Pro lapsu int. salutand. 5.

ein 25ster übrig bleibe, und man nicht genöthigt wäre, diese unübersteigbare Grundzahl oder deren Quadrat zu überschreiten. Ebendarum muß auch die Zahl der Elemente auf vier beschränkt werden, damit die fünfte Stelle der Seele, welche den todten Körper in Bewegung setzen soll, offen bleibe. „Denn die Fünf hat vor der Vier ebenso viele Vorzüge, als das Thier vor dem leblosen Körper."[1]) Dadurch nun, daß die Fünfe die Unendlichkeit beschränkt, erhält sie eine vorzugsweise Verwandtschaft mit der Idee der Form, der Gliederung, und der darin liegenden Harmonie. Die Unendlichkeit ist ihrer Natur nach formlos und ungeregelt. Die Ertheilung der Form enthält stets eine Einschränkung, und umgekehrt liegt in jeder Einschränkung nothwendig Gliederung und Form. Dieß kann auch so ausgedrückt werden: Durch Einkleidung in eine bestimmte Zahl wird die Formlosigkeit des Unendlichen überwunden. Die Alten sagen gleichbedeutend: die ungerade Zahl überwindet die gerade, zu welcher sie hinzutritt. Die Anschauung, worauf dieses ruht, wird von Plutarch über den Verfall der Orakel c. 35. gerade für die Fünf sehr klar auseinandergesetzt: „Aber nun bitte ich Euch, mit mir noch diesen Umstand aufmerksam zu erwägen, daß von den zwei höchsten Prinzipien, ich meine die Eins und die unbestimmte Zwei, die letztere der Urstoff aller Ungestaltheit und Unordnung ist, und daher Unendlichkeit heißt;[2]) die erstere aber ihrer Natur nach das Leere, Grundlose und Unbestimmte der Unendlichkeit bestimmt und einschränkt, ihm eine Gestalt giebt, und es dahin bringt, daß es doch einigermaßen die den sinnlichen Dingen zukommende Benennung verträgt und annimt. Diese Prinzipien werden zuerst bei der Zahl sichtbar, oder, eigentlicher zu reden, die Menge ist überhaupt keine Zahl, wenn sie nicht, so wie die Form der Materie, zu der unbestimmten Unendlichkeit hinzukömmt, und bald mehr bald weniger davon absondert. Dann erst wird jede Menge, von der Eins bestimmt, eine Zahl; nimmt man aber die

---

[1]) Plutarch De Ei, 13. Eine sehr merkwürdige Wiederholung dieser Auffassung zeigt die Mosaische Schöpfungsgeschichte. Nachdem an den vier ersten Tagen Himmel und Erde erschaffen worden sind, beginnt am fünften die Schöpfung der Thiere mit jener der Fische und Vögel. Zu Mose Genesis 1, 20—23 bemerkt Philo de mundi opificio §. 20: *Τὰ θνητὰ γένη ζωοπλαστεῖν ἐνεχείρει, τὴν ἀρχὴν ἀπὸ τῶν ἐνύδρων ποιούμενος ἡμέρα πεμπτῃ, νομίσας οὐδὲν οὕτως ἕτερον ἑτέρῳ συγγενὲς, ὡς ζῶοις πεντάδα. Διαφέρει γὰρ ἔμψυχα ἀψύχων οὐδενὶ μᾶλλον ἢ αἰσθήσει· πενταχῇ δὲ τμητὸν αἴσθησις,* κ. τ. λ. Dazu Müller, p. 236. Die Vier ist hier in ihrer stofflichen Bedeutung als *στερεόν* genommen. Philo §. 16.

[2]) De placit. philos. 1, 3. *Πάλιν δὲ τὴν μονάδα καὶ τὴν ἀόριστον δυάδα ἐν ταῖς ἀρχαῖς σπεύδει δ᾽ αὐτῷ τῶν ἀρχῶν ἡ μὲν ἐπὶ τὸ ποιητικὸν αἴτιον καὶ εἰδικὸν, ὅπερ ἐστὶ νοῦς ὁ θεὸς, ἡ δ᾽ ἐπὶ τὸ παθητικόν τε καὶ ὑλικὸν, ὅπερ ἐστὶν ὁ ὁρατὸς κόσμος.* Auch von dieser Seite her ist die Zwei das weiblich-stoffliche, die Drei das männlich-formgebende Prinzip, wie wir den Gegensatz einige Seiten weiterhin finden werden.

Eins weg, so verwirrt die unbestimmte Zwei alles wieder, und hebt Verhältniß, Maß und Grenzen gänzlich auf. Weil nun die Form nicht eine Zerstörung der Materie ist, sondern vielmehr jedem Subjekte Gestalt und Ordnung mittheilt, so müssen auch nothwendig in der Zahl beide Prinzipien sich befinden, aus welcher die erste Verschiedenheit oder Ungleichheit entspringt. Denn das unbestimmte Prinzipium bringt die gerade, das bessere aber die ungerade Zahl hervor. Die Zwei ist die erste gerade, und die Drei die erste ungerade Zahl. Aus diesen beiden entsteht die Fünf, die ihrer Zusammensetzung nach beiden gemeinschaftlich, in Ansehung ihrer Kraft aber ungerade ist. Da das Sinnliche und Körperliche seiner Zusammensetzung wegen durch die Gewalt der Verschiedenheit in mehrere Theile getheilt wird, so durfte die Zahl derselben weder die erste gerade, noch die erste ungerade sein, sondern eine dritte, die aus diesen zusammengesetzt ist, damit sie von beiden Prinzipien, sowohl demjenigen, das die gerade, als dem, das die ungerade erzeugt, ihre Entstehung bekäme. Denn es ging nicht an, daß das Eine von dem Andern getrennt würde, weil beide die Natur und Kraft eines Prinzipii haben. Wie nun beide mit einander vereinigt wurden, so behielt das bessere Prinzipium die Oberhand über die das Körperliche trennende Unbestimmtheit, setzte derselben Schranken, und stellte, da die Materie einmal zwischen beiden getheilt war, die Einheit in die Mitte, um zu verhindern, daß das All nicht in zwei Theile getrennt würde. So entstand die Menge der Welten durch die Verschiedenheit und Ungleichheit des Unbestimmten; aber die Kraft des sich stets Gleichen und Bestimmten machte diese Menge ungerade. Das Ungerade nun ist von der Art, daß es die Natur nicht weiter, als es gut und nützlich ist, sich ausdehnen läßt. Denn wäre die Eins rein und unvermischt, so würde in der Materie gar keine Trennung sein; da aber die Eins mit der theilenden Kraft der Zwei vermischt worden, so hat die Materie dadurch eine Theilung und Zerschneidung bekommen, doch mußte es dabei bleiben, weil die gerade Zahl durch die ungerade überwältigt wurde." Wie man nun auch über diese Deduktion urtheilen mag, der Satz, der durch sie begründet werden soll, ist klar, und früher da, als die nachhinkende Erklärung. Die Fünf auferlegt dem Unendlichen Einschränkung, dem Formlosen Form, dem Ungegliederten Gliederung; sie hemmt die unbegrenzte Ausdehnung der stofflichen Welt, und setzt ihr Schranken. Sie ist es, die durch die Verbindung der Ungeraden mit der Geraden, die Theilung des Alls in zwei Hälften verhindert. Sie zeigt uns also den Stoff in seiner Richtung auf Zusammenführung des Getrennten und Entgegengesetzten, in seiner Tendenz nach Gestaltung, Begrenzung und stets sich gleichbleibender, harmonischer Regelung. Ebendadurch bekundet sie sich als den vollkommensten Ausdruck der stofflichen Schöpfung. Denn sie zeigt uns nun

die Materie in allen ihren wesentlichen Eigenschaften: in dem Bedürfniß nach geschlechtlicher Einigung und Wiederaufhebung der eingetretenen Scission von Mann und Weib; ebenso in ihrer Einschränkung und Endlichkeit, in ihrer Unzertrennlichkeit von Form und gegliederter Gestaltung, zuletzt in ihrer Harmonie und Gesetzmäßigkeit, welche alle Theile der Schöpfung, die himmlischen und tellurischen, die göttlichen und die menschlichen, die seelischen und die körperlichen durchdringt, und in jener Bewegung, die den Inhalt des Lebens bildet, ewig dieselbe Gleichmäßigkeit erhält. Darnach kann die ganze Fülle der Idee bemessen werden, welche in der Bezeichnung der Fünf als φύσις enthalten ist. Die Welt der stofflichen Zeugung hat in der Pempas ihren vollsten Ausdruck gefunden. Die Bewegung und die ewig gleiche Gesetzmäßigkeit derselben, die volle Natürlichkeit des Werdens und Vergehns, das ist die ganz somatisch gedachte Fünf, und eben diese Bedeutung legt Aristoteles in der Methaphysik 5, 4, vergl. 9, 8, dem Ausdruck φύσις bei. Wie nun dieser werdenden sublunarischen Welt das stete Rücklaufen in sich selbst, die ewige Rückkehr zu dem Ausgangspunkt eigen ist, so ermangeln die Alten nicht, auch diese Seite der Fünf hervorzuheben. De Ei apud Delphos 8. „Die Fünf heißt φύσις, in so fern sie durch die Multiplication mit sich selbst gleichsam in sich zurückkehrt. So wie die Natur, nachdem sie das Samenkorn des Weizen empfangen und erweicht hat, nach und nach vielerlei Formen und Gestalten hervorbringt, wodurch sie das Werk vollendet, und zuletzt den Weizen darstellt, so daß sie am Ende des ganzen Geschäfts den Anfang wiedergiebt, ebenso pflegt sich auch die Fünf und Sechs (2 + 3; 2 × 3) mit sich selbst multiplicirt, zu erhalten und wieder hervorzubringen, da hingegen alle andere Zahlen, wenn sie multiplicirt werden, sich durch Vermehrung in andere Zahlen verwandeln. Denn 6 × 6 ist 36, und 5 × 5 ist 25. Indessen geschieht dieß bei der Sechse nur einmal, und auf eine einzige Weise, daß sie von sich selbst ein Quadrat macht; bei der Fünf hingegen kann es in der Multiplication, und besonders in der Addition mit sich selbst, wodurch sie auch wechselsweise die Zehn hervorbringt, immerfort geschehen, so daß sie hierin dem Wesen, das die Welt regiert, ähnlich ist. — Auf gleiche Weise pflegt auch die Zusammenkunft der Fünf mit sich selbst Nichts Unvollkommenes oder Fremdes zu erzeugen, sondern sie hat ihre bestimmte Veränderungen, weil sie entweder sich selbst, oder die Zehn, d. h. entweder etwas Eigenes oder etwas Vollkommenes hervorbringt." Dazu besonders Jo. Lydus de mensib. p. 23 Schow.

Aber es bleibt noch eine andere Beziehung der Bezeichnung φύσις übrig, die besondere Hervorhebung verdient. Die Fünf gehört der thierisch-animalischen Welt. Sie kömmt also dem Menschen nur nach seinem animalischen Theile zu. Mit andern Worten: Als Pempas erscheint der Mensch nach der Seite, welche

er mit dem Thiere gemein hat, nicht nach derjenigen, welche ihn über das Thierreich erhebt. Die Fünf ist also die lunarische oder psychische Stufe, welche zwischen der somatisch-tellurischen und der solarischen des νοῦς in der Mitte steht. Darum beginnt die Thierschöpfung am fünften Tage. Die Thiere haben die fünf Sinne, welche dem Psychischen, nicht dem Geistigen angehören, mit dem Menschen gemein, und die Bezeichnung dieser Lebensstufe mit der Fünf wird von Philo §. 20 ausdrücklich hervorgehoben. Als Pemptus ist Achill nicht solarisch, sondern lunarisch, wie er auf der Mondinsel Leuke mit Helena psychisch verbunden lebt, also der Sinnenmensch, nicht der geistige. Fünf ist die Ehe nicht nach ihrer geistigen, sondern nach ihrer animalischen Auffassung, als natürliche Geschlechtsverbindung, wie sie auch die Thiere üben, denen die verschiedene Geschlechtsgestaltung mit dem Menschen gemeinschaftlich ist. Daher ist auch die außereheliche Begattung der Sakäen eine Fünf, nicht weniger als das Connubium, ja dieses ist die Fünf nur nach seiner natürlichen Seite. Wenn die Pempas daher als φύσις bezeichnet ist, so wird darin das rein Menschliche nicht inbegriffen, und nur das Lunarisch-Psychische, das alles Animalische verbindet, hervorgehoben.

Stellen wir nunmehr die beiden ersten ungeraden Zahlen, deren Verhältniß zu der Bewegung des Lebens in der stofflichen Welt wir bisher erläuterten, nochmals nebeneinander, so ergiebt sich eine Erscheinung, die besonders hervorgehoben zu werden verdient. Wir sehen nämlich nun die Drei von der Ungeschlechtlichkeit, in welcher sie als Trias erschien, übergehen in die Bedeutung der männlich-zeugenden, aktiven Naturpotenz. Als Theil der Fünf ist die Drei männlich, als selbstständige Trias geschlechtslos. Dieser Fortschritt in der Bestimmung des Geschlechts hängt damit zusammen, daß die erste Entwicklung der Kraft, welche zu der Drei führt, eine Untersuchung der Bestandtheile der Zeugung nicht vornimt. Erst in Folge einer zweiten Entwicklung, die zu der Fünf führt, wird die geschlechtliche Bildung der Drei genauer fixirt; ein Fortschritt, mit welchem ein ähnlicher der Kultsteine übereinstimmt. Denn auch diese haben ursprünglich keine Andeutung der Geschlechtlichkeit, und erhalten eine erkennbare phallische Bildung erst im Fortschritt religiöser Entwicklung. Ebenso die Drei. Anfänglich geschlechtslos findet die Trias auf männliche und weibliche Gottheiten gleiche Anwendung, ja insofern ursprünglich das weiblich-stoffliche Prinzip an die Spitze der Dinge gestellt wird, erscheint sie zunächst als Grundzahl der Muttergottheiten. Jetzt aber wird ihr ebenso bestimmt die Beziehung zu der männlichen Kraft beigelegt, und diese Bedeutung durch den Gegensatz der weiblichen Zwei erläutert. Eustrophus ist darüber sehr bestimmt. Da alle Zahlen in gerade und ungerade eingetheilt werden, so ist die Eins in Ansehung ihrer Kraft beiden gemeinschaftlich. Daher macht sie auch in der Addition die ungerade

zur geraden, die gerade zur ungeraden, und man pflegt die zwei als Anfang der geraden, die Drei aber der ungeraden Zahl anzusehn. Durch die Vermischung beider miteinander wird die Fünf erzeugt, und diese hält man mit allem Recht in Ehren, weil sie zuerst aus den ersten Zahlen entsteht, und sie wird die Ehe genannt, wegen der Aehnlichkeit der geraden Zahl mit dem Weibe, der ungeraden mit dem Manne.[1]) Denn bei Zerlegung der Zahlen in gleiche Theile, steht die gerade gänzlich von einander, und läßt gleichsam einen der Empfängniß fähigen Raum und Prinzip in sich selbst zurück; bei der Theilung der ungeraden Zahl aber bleibt allemal zwischen den beiden Hälften etwas übrig, und in so fern kömmt ihr eher als der andern Zahl eine Zeugungskraft zu; sie behält auch, wenn sie mit der andern vermischt wird, stets den Vorzug, ohne ihn je zu verlieren. Denn aus beiden wird durch keine Verbindung eine gerade Zahl, sondern allemal eine ungerade." Dieses, und was Plutarch den Eutrophus weiter zur Begründung der Männlichkeit der Drei, der Weiblichkeit der Zwei, vortragen läßt, mag auf sich beruhen. Die Geschlechtsverschiedenheit beider Zahlenformen selbst ist von dem Werth oder Unwerth der Erklärung unabhängig. Sie offenbart sich in dem römischen Gebrauche, den Mädchen am achten, den Knaben am neunten Tage ihren Namen zu geben, ebenso in der Beziehung der ungeraden Zahl auf die olympischen, der geraden auf die chthonischen Götter, die hierin die Natur der Mutter-Erde annehmen, und in der Sitte, den Knaben drei, den Mädchen nur zwei Namen beizulegen.[2]) In der Duas tritt die erste Scission der Einheit hervor. Sie ist das Prinzip der Trennung, der Feindschaft, des Zwiespalts. Sie erscheint daher bald als Darstellung der beiden sich entgegenstehenden Pole der Kraft, der schaffenden und der vernichtenden, der dunkeln und der hellen Naturseite, bald aber auch als Ausdruck der geschlechtlichen Scission, und in Folge davon als Bild des Weibes, welches ebenso an der Spitze der sichtbaren Dinge steht, wie die Zwei die Zahlenreihe eröffnet. Als Ausdruck der Scission wird die Zwei zur bösen Zahl, welche, wenn sich selbst überlassen, ein Auseinanderfallen der Eins oder des einheitlichen Alls herbeiführen würde. Sie ist nicht schaffend, sondern auflösend, wie sie denn auch die Grundlage der völlig theilbaren Zahlen eröffnet. Ihr gegenüber erscheint die Drei als Herstellung der Einheit, bewerkstelligt durch die Monas, welche der Zwei sich anschließend,

---

[1]) Vergl. S. 264, N. 2. S. 259, N. 1. Ferner Plut. Qu. rom. 102.

[2]) Plut. Qu. rom. 102. Warum wird den Knaben der Name am neunten, den Mädchen aber am achten gegeben? Am Schluß heißt es: „Man muß noch dieses beifügen, daß so wie die Acht ein Würfel von der Zwei, die Neun das Quadrat der Drei ist, auch die Weiber nur zwei, die Männer aber drei Namen führen." Hiezu die oben angeführte Stelle über die dreiphallische Mannesbildung.

Untheilbarkeit bewirkt. In der Drei kehrt die Duas zur stofflich entwickelten Einheit zurück, wie das Kind die Naturen von Vater und Mutter verbindet und ihre Trennung überwindet. So wird die Drei der Zwei gegenüber zur guten, schaffenden Zahl. Sie ist darum den olympischen, wie die Zwei den chthonischen Göttern zugeeignet. Sie ist das osirische, bacchische Prinzip gegenüber dem typhonischen, das in der Ocnusfabel weiblich gestaltet erscheint. Damit hängt zusammen, daß die gerade Zahl dem Prinzip der Ruhe, die ungerade Drei dem der Bewegung entspricht. Die zeugende Potenz ist es, auf welche alle κίνησις der sichtbaren Welt zurückgeht, während der weiblich empfangende Stoff in den Eigenschaften desselben, dem der Oertlichkeit, des Raumes, und mithin der stofflichen Ruhe sich spiegelt. Darum eben sind nur die ungeraden Zahlen Zahlen der Bewegung, die geraden umgekehrt Zahlen der Ruhe, wie die Vier sowohl den todten Körper als die in sich ruhende vollendete Quelle des stofflichen Alls darstellt. So wird die Zwei der Drei, die Vier der Fünf, der Kubus dem Kreise entgegengesetzt. Wenn die Vier dem phallischen Merkur, die Acht dem zeugenden Neptun und dem Poseidonssohne Theseus gewidmet erscheint, so sind diese beiden männlichen Götter in solcher Zahlennatur noch als von dem Stoff beherrscht und in der Bewegungslosigkeit des Tellurismus selbst gedacht: eine Auffassung, die durch den Kubus des obenerwähnten Poseidon-Bildes vollkommene Bestätigung erhält. Auf dem ruhenden Würfel ist das Dreieck, das die zeugende und bewegende Kraft des Phallus darstellt, wie die im Laufe befindliche bacchische triquetra, abgebildet. Aus diesem Gegensatz der geraden und der ungeraden Zahl wird nun erst die ausschließliche Verbindung der letztern mit den Circusspielen in ihrer ganzen Bedeutung klar. Denn da hier die Bewegung der erscheinenden Welt, wie sie aus der Befruchtung des Stoffs hervorgeht, zur Darstellung gebracht werden soll: so ist es eben die zeugende und bewegende Ungerade, die in den Circusspielen vorherrschen muß.

22.

An die beiden ersten ungeraden Zahlen Drei und Fünf, schließt sich die Sieben an. Bevor wir diese einer genauern Betrachtung unterwerfen und ihre Bedeutung festzustellen suchen, ist es nöthig, eine Vorbemerkung über das Alter ihrer Aufnahme in die Circusspiele vorauszuschicken. Bei Dio Cassius 37, 18 findet sich nämlich eine Erzählung, welche leicht zu Zweifeln Veranlassung geben könnte. Aus Anlaß der jüdischen Sitte, den siebenten Tag zu heiligen, und des Vortheils, welchen Pompeius bei der Belagerung Jerusalems daraus zog, äußert sich der Geschichtschreiber folgendermaßen: τὸ δὲ δὴ ἐς τοὺς ἀστέρας τοὺς ἑπτά, τοὺς

πλανήτας ὠνομασμένους, τὰς ἡμέρας ἀνακεῖσθαι, κατέστη μὲν ὑπ' Αἰγυπτίων, πάρεστι δὲ καὶ ἐπὶ πάντας ἀνθρώπους, οὐ πάλαι ποτὲ, ὡς λόγῳ εἰπεῖν, ἀρξάμενον. οἱ γοῦν ἀρχαῖοι Ἕλληνες οὐδαμῇ αὐτὸ (ὅσα γε ἐμὲ εἰδέναι) ἠπίσταντο ἀλλ' ἐπειδὴ καὶ πάνυ νῦν τοῖς τε ἄλλοις ἅπασι καὶ αὐτοῖς τοῖς Ῥωμαίοις ἐπιχωριάζει, καὶ ἤδη καὶ τοῦτο σφίσι πάτριον τρόπον τινά ἐστι, βραχύ τι περὶ αὐτοῦ διαλεχθῆναι βούλομαι, πῶς τε καὶ τίνα τρόπον οὕτω τέτακται. Hier wird die Verbreitung der Hebdomades über Griechenland und Rom in eine sehr neue Zeit verlegt und auf Aegypten zurückgeführt. Nun berichtet die früher mitgetheilte Stelle des Cassiodor 3, 51, die sieben Umläufe des Circus seien ad similitudinem hebdomadis reciprocæ eingeführt worden, woraus sich der Schluß zu ergeben scheint, daß die Anwendung der Siebenzahl auf die Circusspiele, ihre Eier und Delphine, nicht ursprünglich, sondern später Entstehung sei. Aber dieser Schluß wird sofort dadurch widerlegt, daß schon Varro bei Gellius die septem curricula solemnia hervorhebt, daß ferner die siebensaitige Lyra der circensischen Pompa als uralter bei allen Ceremonien üblicher Sacralgebrauch genannt, und auf die siebensaitige orphische Lyra selbst zurückgeführt wird, daß Venus dem, der ihr Psyche, die entlaufene Sklavin, zu den metæ murciæ zurückbringen würde, septem savia suavia verspricht; daß endlich die Siebenzahl zu Rom in manchen Anwendungen, in den sieben Hügeln, dem Fest des Septimontium, den sieben pignora imperii, den septemviri epulonum, der siebenmaligen Erneuerung plebeischer Spiele, den siebenmal drei Tribus, den siebenmal drei Schilden des Mummius, der Beachtung des siebenten Tages bei der Pflanzung des Weinstocks als uralte heilige Zahl erscheint, woraus hervorgeht, daß auch die Siebenzahl der Umläufe ursprünglich, und von der Annahme der Hebdomades als Tagzahl durchaus unabhängig dasteht. Was Dio Cassius allein als eine früher im Occident unbekannte, und erst kurz vor seiner Zeit zu allgemeiner Verbreitung gelangte Sitte bezeichnet, ist die Vertheilung der sieben Planeten auf sieben Tage, und die Bezeichnung der letztern nach den Namen jener. Wenn dieser Gebrauch von ihm auf Aegypten zurückgeführt wird,[1]) wo die Siebenzahl eine so hohe Stellung einnimmt,[2]) so geht dagegen Joannes Lydus

[1]) Herod. 2, 82. Philastrius C. 112.

[2]) Ich erinnere an Pharao's Traum von den sieben fetten und den sieben magern Kühen, Moses 1, 41; an den Gebrauch, dessen Plut. de Is. et Os. 52 gedenkt, wonach die heilige Kuh siebenmal um den Tempel geführt wird, „weil die Sonne ihren Weg von der Winter- zur Sommerwende im siebenten Monat vollendet;“ an die Bedeutung der Zahlen 2 + 7 und 4 + 7, Plut. Is. et Os. 42; an Mycerinus Tod bei Herod. 2, 133. Sechs Jahre würde er leben, war geweissagt, im siebenten sterben. Die Sonne als Kraft gedacht, hat die Vierzahl. Plut. Is. et Os. 39. Die sieben Jungen der Katze als höchste Zahl ihrer Geburten erwähnt. Plut. Is. et Os. 63, die septem dies cærimoniosi bei Apis Geburt. Ammian. Marc. 22, 15. Die Sieben bildet die Grundzahl der ägyptischen Götterkreise, wozu ein Achter als Vater hinzutritt. Dieser die sieben Kinder zusammenfassende heißt Esmun, der Achte. Diesem Gegenstande hat Bunsen, Aegyptens

auf die Chaldäer, Philostrat in vita Apoll. 3, 13 auf die Indier zurück, was neuere Reiseberichte und Forschungen auch für andere Völker des östlichen Asiens bestätigen. Kann demnach der Erzählung des Dio Cassius keine Beweiskraft für eine erst späte Einführung der Siebenzahl in die Circusspiele zugestanden, und zwischen der Tagesbezeichnung nach den Namen der Gestirne und der Heiligkeit der Siebenzahl überhaupt kein Zusammenhang angenommen werden, so vermag anderseits auch Cassiodor's Ausdruck septem metis certamen omne peragitur ad similitudinem hebdomadis reciprocæ nicht ernstliche Schwierigkeit zu erregen. Unter dieser Hebdomas ist nicht die Siebenzahl der Tage zu verstehen, und Cassiodor keineswegs dahin auszulegen, als wären die sieben Umläufe nach dem Vorbild der von Aegypten aus verbreiteten Sitte der siebentägigen Wochenabtheilung eingeführt worden. Vielmehr ergiebt der ganze Zusammenhang der Stelle, daß die Hebdomas oder Siebenzahl nur auf die sieben Planeten und die ihnen entsprechenden Sphären gehen kann. Cassiodor unternimmt es nämlich, für die einzelnen Theile der Circusspiele eine entschieden uranisch-siderische Bedeutung nachzuweisen. Die Jahreszeiten, die zwölf Himmelszeichen, der Mond, die Sonne, der Morgenstern und das Frühlicht, die drei Zonen, der Aufgang und der Niedergang erhalten ihre Bestimmung und Darstellung, und in solcher Umgebung kann die Hebdomas auch keine andere als die angegebene planetarische Beziehung

---

Stellung in der Weltgeschichte 5, 198 f. 336; 6, 4 f., Mainardus Studien über den Zusammenhang der ägyptischen und griechischen Religion, S. 37, 38, besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Die Siebenzahl wird auch hier als planetarische Sonnenzahl, und als uranische, aus Phönikien stammende Symbolik dargestellt. Früher mit großer Gründlichkeit Jablonski, Panth. Aeg. Proleg. p. LIII. LIV. — Clemens Alex. Str. 5, p. 600. — Ich benütze diese Stelle, um zu dem früher über die Verbreitung des Eisymbols Beigebrachten noch folgende Bemerkungen hinzuzufügen. Ueber die Stellung desselben in der Babylonischen Religion spricht Bunsen 5, 227. 235 ff. Ueber sein Sinesisches Vorkommen Derselbe 6, 274. Für Aegypten ist noch zu bemerken: Ptah-Esmun wird abgebildet, wie er auf einer Töpferscheibe das Ei formt, Bunsen 1, 450 f., 5, 209. f. 290. 317 f. Ueber die Hieroglyphen-Inschrift im Rhamesseion zu Abydus 1, 445; 5, 217. 333. Ueber das Welt-Ei auch Junius Hadrianus Animadv. 3, 4. De similitudine mundi cum ovo et cum litera Ωmega. — Ueber das Ei der orphischen Kosmogonie Auctor recognitionum Clementinarum 10, 30; in Cotelerii patribus apostolicis T. 1, p. 589. Eschenbach, Epigenes Orphicus und Jablonski, Panth. Aegypt. Pars 1, p. 42. — Zu den Eierfunden in Gräbern trage ich nach Berliner Vase 1808, bei Gerhard, neuer Zuwachs S. 66. „Ein Gefäß von zierlicher Kantharosform, hohen Henkeln, bei etwas flachen Verhältnissen, ist mit einem wohl zupassenden Deckel versehen, den eingegrabene Verzierungen schmücken. Als Inhalt desselben haben sich die Reste dreier Eier erhalten, welche — nicht leicht auf gleiche Weise anschaulich geworden sind.“ — Endlich ein etruskisches Bronzefigürchen, mit dem Ei in vorgestreckter linker Hand bei Caylus recueil. 2, 13, 1. — Zu Fr. Pind. 35 bemerkt Bœckh. p. 635 *Οἷον Ἀλέρας ᾠσόν* müsse in *ᾠόν* verbessert werden, so daß Tityus der Mutter Elara Ei genannt würde. Da aber nur die Mutter, unmöglich der Sohn, dem Ei verglichen werden kann, so bleibe ich bei Sylburgs Emendation *υἱόν*.

haben. In dem Beisatz *reciproca* wird die Natur der planetarischen Bahnen und die ihr entsprechende Eigenschaft der Circusumkreisungen hervorgehoben. Jene wie diese kehren stets wieder zu ihrem Ausgangspunkt zurück, wie die Wogen des Euripus, welche die Fluth forttreibt, die Ebbe wieder zurückzieht. So steht reciprocus bei Plinius 2, 97: æstus amnis reciproci; 9, 57: amnis reciprocus; Varro L. L. 6, 5: tela reciproca, d. h. solche Pfeile, die zurückfliegen, wie sie abgeschossen worden sind.

Nach diesen Vorbemerkungen gehen wir zu der Erörterung der Siebenzahl und ihrer Bedeutung selbst über. Die Heiligkeit derselben wird von den verschiedensten Schriftstellern anerkannt und öfters in der nachdrücklichsten Weise hervorgehoben. „Die dem Apoll geweihte Sieben, bemerkt Ammonius bei Plutarch über die Inschrift Ei im Tempel zu Delphi, würde mehr als einen Tag erfordern, um alle ihre Kräfte aufzuzählen." Nicht geringere Bewunderung derselben legt Varro bei Gellius, Noct. Atticæ 3, 10 an den Tag. Im Anschluß an die mosaische Schöpfungsgeschichte erörtert Philo in der Schrift über die Weltschöpfung ausführlich alle Auszeichnungen der Hebdomas, und leitet seine Darstellung durch die Worte ein: §. 30: *τὴν δὲ ἑβδομάδος φύσιν οὐκ οἶδ᾽ εἴ τις ἱκανῶς ἀνυμνῆσαι δύναιτο, παντὸς οὖσαν λόγου κρείττονα.* Sie ist ihm die heiligste aller Zahlen, und wird nach einer auch sonst verbreiteten Etymologie auf *σέβομαι* zurückgeführt. Mit derselben Hochachtung behandelt sie Macrobius, Somn. Scipionis 1, 6. p. 37—46 ed. Zeune, Sat. 2, 4, Censorin Dies nat. 14, Joannes Lydus de mensib. c. 9. p. 25—30 Schow, Lactant. 7, 14, Serv. Ecl. 8, 75, Theod. Prisc. 4, 3, med., Augustin C. D. 11, 31; 17, 4, wie sie denn im Alterthum schon besondere Bearbeitungen hervorgerufen hatte.[1]) Wenn Aristoteles in einer Stelle der Metaphysik 14, 6, 9 ihre gerühmten Vorzüge vielfältig als nichtssagend und willkührlich zusammengetragen bezeichnet, so trifft dieser Vorwurf nur das Gekünstelte, womit man den Gedanken zu verfolgen, zu begründen, und die Hebdomas überall wieder zu finden bemüht war: die uralte Sacralbedeutung der Zahl selbst ist dadurch so wenig widerlegt, daß vielmehr jene mißbräuchliche Richtung späterer Zeit als Ausfluß und Bestätigung der hergebrachten Bedeutung erscheint, wie denn auch Aristoteles selbst sich anderwärts (H. A. 5, 12)[2]) der Siebenzahl öfter bedient. Dieser *σεβασμός* der Sieben ist keineswegs auf ein bestimmtes Volk beschränkt, sondern der ganzen alten Welt gemeinsam und

[1]) Erhalten ist die Schrift Philos de septenario, und von Clemens Alexandrinus Str. 815, 15 erwähnt die des Peripatetikers Hermippus. Varro's Hebdomades sind von Gellius a. a. O. benützt.

[2]) Vergl. Polit. 7, 14, 11.

bei den verschiedenen Volksstämmen gleicherweise heimisch.[1]) Unstatthaft wäre jeder Versuch, der allerwärts hervortretenden Hebdomas eine bestimmte örtliche Heimath anzuweisen, und diese etwa in Aegypten, oder in Palästina oder in Indien zu erkennen, obwohl jüdische Schriftsteller, durch die Eitelkeit ihres Patriotismus verleitet, vielfach in einen solchen Irrthum verfallen sind. Denn da ihnen nicht entgieng, daß auch Griechen und Römer der Siebenzahl vielfältig huldigten, so erkannten sie darin eine der Göttlichkeit des mosaischen Gesetzes von Seite der ganzen übrigen Welt dargebrachte Huldigung, ja um die Uebereinstimmung noch größer zu machen, als sie wirklich war, scheint selbst Fälschung altgriechischer Texte nicht verschmäht worden zu sein. Bekannt und vielbesprochen sind die Darstellungen des Josephus und Philo. Im zweiten Buche gegen Apion drückt sich jener also aus: *Οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ πλήθεσιν ἤδη πολὺς ζῆλος γέγονεν ἐκ μακροῦ τῆς ἡμετέρας εὐσεβείας· οὐ δ᾽ ἔστιν οὐ πόλις Ἑλλήνων οὐδ᾽ ἡτισοῦν, οὐδὲ βάρβαρον οὐδὲ ἓν ἔθνος, ἔνθα μὴ τὸ τῆς ἑβδομάδος, ἣν ἀργοῦμεν ἡμεῖς, τὸ ἔθος οὐ διαπεφοίτηκεν.* Philo im Buche über die Weltschöpfung scheint seinen unbestimmter gehaltenen Worten dennoch einen ähnlichen Sinn unterzulegen. *Τιμᾶται δὲ (ἡ ἑβδομάς) καὶ παρὰ τοῖς δοκιμωτάτοις τῶν Ἑλλήνων καὶ βαρβάρων, οἱ τὴν μαθηματικὴν ἐπιστήμην διαπονοῦσιν.* Während diese beiden Schriftsteller sich begnügen, die vielfache An=

---

[1]) Damit soll nicht geläugnet werden, daß die erste Beachtung der Siebenzahl, wie so unendlich vieles Andere, den simitischen Stämmen des Ostens angehört, und in die Urzeiten asiatischer Kultur und Himmelsbeobachtung zurückgeht. Diese erste Verbreitung über die Länder der alten Welt, obwohl vollkommen sicher, kann hier nicht in Betracht kommen, weil sie in Zeiten zurückweicht, von denen keine Nachricht zu uns gelangt ist; sie gehört einer allgemeinen Erscheinung, vor der man so lange absichtlich die Augen verschloß, daß nämlich die asiatische Civilisation die Grundlage aller alten Bildung geworden ist. Diese ursprüngliche Verbreitung aus Asien hat mit der Annahme einer erst in geschichtlichen Zeiten erfolgten Uebertragung aus dem Orient zu den Völkern Griechenlands und Italiens keinerlei Zusammenhang. Wenn ich jene festhalte, so stelle ich diese in Abrede, ohne darum zu läugnen, daß die wissenschaftliche Behandlung und Erforschung der Siebenzahl von Seite der Griechen und Römer erst durch ihre spätere Bekanntschaft mit dem Orient hervorgerufen wurde. Der Gebrauch der Siebenzahl ist älter als ihre wissenschaftliche Betrachtung. — Eine höchst merkwürdige Anwendung der Siebenzahl findet sich bei **Eustath** zu **Dionys. Pereg. V. 76.** *Ἀριστοτέλης δὲ ἱστορεῖ τῶν τινας Λιγύων ἑπταπλεύρους πρός τινων λέγεσθαι, οὐ πιστεύων αὐτὸς τῷ τοιούτῳ λόγῳ, διὰ τὸ τοῖς ἀνθρώποις ἀνὰ ὀκτὼ ἑκατέρωθεν εἶναι πλευράς.* Mit der physischen Betrachtung dieser Eigenthümlichkeit begab sich der große Naturforscher auf ein Gebiet, wo das Räthsel unlösbar wurde. Die Zahl ist auch hier eine typische. Sie zeigt uns die Ligurer als apollinisches Volk. Man überlege folgende Aeußerung Plato's im **Phædrus C. 13. p. 237. H.** *ἄγετε δή, ὦ Μοῦσαι, εἴτε δι᾽ ᾠδῆς εἶδος λίγειαι, εἴτε διὰ γένος μουσικὸν τὸ Λιγύων ταύτην ἔσχετε τὴν ἐπωνυμίαν, ξύμμοι λάβεσθε τοῦ μύθου. κ. τ. λ.* Das *γένος μουσικὸν τὰ Λιγύων* läßt uns die Ligurer als apollinisch und mit der orphisch=thracischen siebensaitigen Lyra bekannt erscheinen. Sie sind jene Hyperboreer, von welchen der Apollokult stammt. Daß sie bis nach Thracien reichen, werde ich in einer besondern Arbeit über den Volksstamm der Ligurer darthun. — **Plut. de mus. 14 (14, 222 Hutten.)**

erkennung der religiösen Bedeutung, welche die Siebenzahl bei Griechen und Nichtgriechen fand, mit der jüdischen Heiligung des siebenten Tages in einen allgemeinen Zusammenhang zu bringen, richtete der Jude Aristobul seine Bemühung dahin, eine viel weitergehende Uebereinstimmung zwischen dem Hebräismus und dem Gräcismus nachzuweisen. Nach ihm sollte die Religionsbedeutung der Sieben auch bei den Griechen von Alters her in der gleichen Heiligung des siebenten Tages, wie sie dem jüdischen Sabbatismus zu Grunde lag, ihren Ausdruck gefunden haben. Was er dafür anführte, ist in Clemens Stromata 5, p. 513. Oxon., aus diesen in Eusebius, Præpar. Evang. 13, 12. 13. übergegangen. Es sind Verse des Hesiod, Homer, Linus, Callimachus, deren Fälschung theils auf der Hand liegt, wie in folgendem dem Homer und Linus zugeschriebenen *Ἕβδομον ἦμαρ ἔην, καὶ τῷ τετέλεστο ἅπαντα.—Ἑβδομάτῃ δ᾽ ἠοῖ τετελεσμένα πάντα τέτυκται* — theils, obwohl schwer erkennbar, dennoch von Valkenaër de Aristobulo Judæo, Philosopho Peripatetico, § 38. p. 116 ff. ed. Luzac. Lugduni Batav. 1806, nachgewiesen worden ist.[1]) Den Griechen und Römern war die Heiligung des siebenten Tages in jüdischer Weise durchaus fremd, wie manche Aussprüche, z. B. Juvenal Sat. 6, 158; 14, 105, Rutilius, Itinerar. 1, 391, Ovid, Ars am. 1, 416. Rem. amor. 219, Horat. Sat. 1, 9, 69, (die vielbesprochenen tricesima sabbata, wozu Acro und die von Orelli zusammengestellten Meinungen Neuerer), Persius Sat. 5, 18, Sueton. Aug. 76, Seneca Ep. 95 medio, Tacit. Hist. 6, 4. Vergl. Plutarch, Sympos. 4, 5, und de superstit. 3 (Hutten 8, 59), besonders Tertullian ad nationes 1, 13, Apologet. 16 vollkommen darthun. Wenn wir demnach den angeführten jüdischen Schriftstellern und ihren durch national-religiöses Interesse hervorgerufenen Darstellungen entgegenzutreten genöthigt sind, so muß andererseits eingeräumt werden, daß ihre Angaben über die allgemeine Ver-

---

[1]) Ich kann mich, nach Prüfung der von Valkenaër vorgebrachten Gründe der Annahme bewußter Fälschung nicht entziehen. Dennoch bekenne ich offen, daß mir gerade dieses Resultat von anderer Seite her wieder die größten Schwierigkeiten bereitet. Wie konnten solche Fälschungen unbemerkt bleiben? Waren doch Homer, Hesiod, Linus, Callimachus Schriftsteller, die man zu Alexandria nicht nur las, sondern wohl meist auswendig lernte, und wie stehen zu solchem Betrug Gelehrte wie Clemens und Eusebius? Eins von Zweien: entweder erscheinen sie als Ignoranten oder als Mitbetrüger. Zwei Eigenschaften, die beide zu dem Charakter ihrer Schriften wenig passen. Fälschungen waren allerdings in der alten Welt sehr gebräuchlich, und man hat Ursache sich zu wundern, daß die heutige vorwiegend negative Geistesrichtung eine Zusammenstellung der zahlreichen Zeugnisse, welche die Werke der Alten für literarischen Betrug bieten, noch nicht unternommen hat; aber auf Eusebius und Clemens wird nirgends solcher Verdacht geworfen. Wenn Varro ausspricht, man solle nichts mit absoluter Gewißheit behaupten, so scheint mir dieser Satz wenigstens gegenüber von Zweifeln volle Berechtigung zu haben. Es ist unmöglich, einen Knoten zu lösen, wenn man nicht weiß, wie er geschlungen ist. Dieser Aristotelische Ausspruch gilt vornehmlich von der vorliegenden Frage, welche noch so vieles mysteriöse Dunkel umgibt.

breitung des Sacral-Charakters der Siebenzahl mit dem, was von greichischer und römischer Sitte bereits angeführt worden ist, vollkommen übereinstimmt. Die Heiligkeit der Siebenzahl ist bei allen Völkern des Alterthums dieselbe. Darin besteht zwischen Griechen, Römern, Aegyptern, Juden, Indern kein Unterschied. Worin sie von einander abweichen, ist nur die Bedeutung, welcher sie der Hebdomas in ihren Kultgebräuchen beilegten. Die Uebertragung auf die Tagezahl, und die damit verbundene Heiligung jedes siebenten Tages, so wie die Benennung der Tage nach den Planeten ist den Römern und Griechen nicht ursprünglich, sondern eine erst spät von außen eingedrungene Sitte.[1] Aber auch diese war nicht ohne allen Anhaltspunkt. Vielmehr zeigt sich auch bei den Hellenen eine Anwendung der Sieben auf den siebten Tag, und zwar eine solche, die, wie alle jüdischen Feste, mit dem Mondumlauf in Verbindung gebracht wird. Der siebente Monatstag ist Apollo geweiht, wie der achte Poseidon.[2] Die Zeugnisse der Alten sind darüber völlig bestimmt. In Plutarchs Tischreden 8, 1 sagt Florus, man dürfe an Plato's Geburtstag Karneades, einen der würdigsten Vorsteher der Akademie, nicht mit Stillschweigen übergehen. Beide seien an einem Feste Apoll's geboren: Ersterer an den Thargelien zu Athen, dieser während des karneischen Festes in Kyrene.[3] Das eine sowohl als das andere, setzt er hinzu, feiert man am siebenten Tage, und ihr Propheten und Priester nennt ja den Gott selbst, weil er an eben diesem Tage geboren worden, Hebdomagetes (wie Vallkenaër de Aristobulo 37, p. 115 das gewöhnliche Ἑβδομαγένην verbessert). Daher thun auch, deucht mir, diejenigen, die dem Apollo Plato's Erzeugung zuschreiben, diesem Gotte gar keinen Schimpf an, der vermittelst des Socrates, wie eines andern Chiron, uns an diesem Manne einen Arzt gegen die schwersten Krankheiten, ich meine die Leidenschaften, gebildet hat."[4] Ἑβδομαγέτας heißt der Gott auch bei Aeschylus, Sieben gegen Theben, V. 780: καλῶς ἔχει τὰ πλεῖστ' ἐν ἓξ πυλώμασιν,

---

[1]) Darüber Selden, de Diis Syr. 2, 4, wo auch das im fünften Buch des Euseb. Præp. Evang. mitgetheilte apollinische Orakel erörtert wird.

[2]) Plut. Is. et Os. 10. Vergl. Il. 20, 15, dazu Plutarch Symp. 1, 2. — Plutarch Thes. 36. Quest. gr. 44. — Ueber Spuren der siebentägigen Woche in Argos nach Herod. 1, 1. Curtius Peloponnes 2, 342. 559. Jonier, S. 50. Aristot. Pol. 8, 3.

[3]) Ueber die Karneen und ihre Feier zu Theben, Thera, Cyrene: Bœckh. Expl. Pind. Pyth. 5, p. 289. Müller, Orchom. S. 340 f. Apollo's Siebenzahl ist daher in Cyrene's Gründungsgeschichte verwoben. Sieben Jahre regnet es nicht auf Thera. Herod. 4, 150—154. Callim. in Apollin. 74. Siebenjährig die apollinische Chäriclea, deren Liebesroman Heliodor in den Aethiopica erzählt.

[4]) Hier wird Plato als zweiter Aesculap, Socrates als zweiter Chiron dargestellt: ein Arzt der Seelen, wie Aesculap der Körper. Plato Resp. 3, p. 408. Euripides Alc. 3. Clemens, Protrep. p. 25. 26. Censorin. Dies nat. 14, p. 70. Lugd. Batav. 1743.

τὰς δ' ἑβδόμας ὁ σεμνὸς ἑβδομογέτας ἄναξ Ἀπόλλων εἵλετ'. Die Verbindung der Siebenzahl mit Apollo's delischer Geburt wird von Callimachus im Hymnos auf Delus 249—255 gefeiert. Denn siebenmal umkreisen die Insel die sangreichen Schwäne des Pactolus, und noch hatten sie den achten Gesang nicht begonnen, als der jugendliche Gott ans Licht hervortrat. Der Knabe bezog nun mit ebenso vielen Saiten die göttliche Lyra, so vielmal die Schwäne zu der Mutter Geburtswehen ihren Gesang angestimmt hatten. — Damit vergleiche man was Ptolemæus Hephæstio lib. 7 in den Fr. h. gr. 4, 513 von Zeus Geburt berichtet: Θεόδωρος ὁ Σαμοθρὰξ τὸν Δία φησὶ γεννηθέντα ἐπὶ ἑπτὰ ἡμέρας ἀκατάπαυστον γελάσαι, καὶ διὰ τοῦτο τέλειος ἐνομίσθη ὁ ἕβδομος ἀριθμός. Die Heiligung des siebenten Tages gilt für jeden Monat, wie aus dem Scholion zu Aristophanes Plutus 426 hervorgeht. ἡ τετρὰς ἐνομίζετο τοῦ Ἑρμοῦ, καὶ καθ' ἕκαστον μῆνα ταύτῃ τῇ ἡμέρᾳ ἀπετίθεντο τῷ Ἑρμῇ.[1]) ἔξω γὰρ τῶν ἑορτῶν ἱεραί τινες τοῦ μηνὸς ἡμέραι νομίζονται Ἀθήνησι θεοῖς τισίν, οἷον νουμηνία καὶ ἑβδόμη Ἀπόλλωνι, τετρὰς Ἑρμῇ, καὶ ὀγδόη Θησεῖ.[2]) Ueber die Art der Begehung dieses siebenten apollinischen Tages geben Gellius 15, 2 und Lucian Pseudologista 16 Auskunft. Gellius: Is (ex Creta homo) in conviviis juvenum, quæ agitare Athenis hebdomadibus lunæ solemne nobis fuit, simulatque modus epulis factus, et utiles delectabilesque sermones cœperant, tum silentio ad audiendum petito loqui cœptabat.[3]) Lucian sagt, der Name Ἑβδόμη schicke sich für einen Menschen, der gerne Alles zum Scherze verkehre. ὁ δὲ Ἑβδόμην (εἶπεν), ὅτι ὥσπερ οἱ παῖδες ἐν ταῖς ἑβδόμαις, κἀκεῖνος ἐν ταῖς ἐκκλησίαις ἔπαιζε, καὶ διεγέλα, καὶ παιδιὰν ἐποιεῖτο τὴν σπουδὴν τοῦ δήμου. Ohne Angabe der Tagesfeier wird die Sieben Apoll öfter beigelegt. Plutarch Symp. 9. 3: Ἡ δὲ ἑβδομὰς τῷ Μυσηγέτῃ προσκεκλήρωται. Censorin. de die nat. 14. Fuerunt etiam, qui utrumque reciperent numerum (sc. κλιμακτῆρα vitæ humanæ) et undequinquagesimum (7×7) et octogesimum unum (9×9); et minorem nocturnis genesibus, majorem diurnis adscriberent. Plerique aliter moti, duos istos numeros subtiliter discreverunt, dicentes septenarium ad corpus, novenarium ad animum pertinere, hunc medicinæ corporis et Apollini attributum; illum Musis; quia morbos animi, quos adpellant πάθη, musica lenire ac sanare consueverit. Besondere Beachtung verdient auch folgende Angabe in Plutarchs Trostschreiben an Apollonius bei Hutten 7, 335: „Agamedes und Trophonius hatten den Tempel in Delphi erbaut, und baten nun den Apollo um einen Lohn. Er versprach, ihnen denselben am siebenten Tage zu geben, und ermahnte sie, sie sollten sich indeß Etwas

---

1) Dasselbe sagt Plut. Sympos. 9, 3.
2) In seiner poseidonischen, durch die Ringprobe festgestellten Natur, Plut. Thes. 36.
3) Dazu die von Casaubonus zu Sueton Tiber. 32 angeführten Stellen.

zu gute thun. Sie befolgten den Befehl, legten sich in der siebenten Nacht schlafen, und starben." Die Siebenzahl überträgt sich nun in der manigfaltigsten Anwendung auf alles Apollinische. Die siebensaitige Lyra wird auf Orpheus zurückgeführt.[1]) Auf dem amycläischen Throne, in der Oekonomie der polygnotischen Gemälde zu Delphi herrscht die Sieben, nicht weniger als zu Olympia in der Eintheilung des kypselischen Kastens, auf dem Zeusthrone, und zu Rhodus in der Größe des Sonnenkolosses,[2]) auf Lesbos in der Siebenzahl der Anführer bei Plutarch Conviv. sept. sapient. c. 20. In der zehnten griechischen Frage erzählt Plutarch im Anschluß an seine Erklärung des Monats Bysios als Pysios von πύθεσθαι fragen, Folgendes: „Dieser Erklärung entspricht auch die alte Volkssage. Denn in diesem Monat soll das Orakel entstanden sein, und den siebenten Tag hält man für den Geburtstag des Apoll, und nennt ihn πολυφθόος, nicht weil an demselben Tage eine gewisse Art Kuchen, φθοίς genannt, gebacken werden, sondern weil an dem Tage Apoll auf viele Fragen Antwort ertheilte. Denn erst in spätern Zeiten wurde es erlaubt, das Orakel in jedem Monate zu befragen, vorher aber pflegte die Pythia, nach dem Bericht des Callisthenes und Alexandrides, nur einmal des Jahres, nämlich an diesem Tage zu weissagen." Dieß führt uns auf den Vers des Hesiod, Werke und Tage, 770, welchen Aristobul an die Spitze seiner griechischen Dichtern entnommenen Beweise stellt:

Πρῶτον ἔνη τετράς τε καὶ ἑβδόμη ἱερὸν ἦμαρ
Τῇ γὰρ Ἀπόλλωνα χρυσάορα γείνατο Λητώ.

Dazu vergleiche man Lydus de mensib. p. 26. Schow.

Μάρτυς Ὀρφεὺς λέγων

Ἑβδόμη, ἣν ἐφίλησεν ἄναξ ἑκάεργος Ἀπόλλων,

was wohl dem orphischen περὶ Ἡμερῶν (Lobek, Aglaopham p. 428—432) entnommen ist. Ferner Proclus in Tim. 3, 168: ἡ μονὰς καὶ ἑπτὰς ἀριθμοὶ νοεροί τινες· ἡ μὲν μονὰς αὐτόθεν νοῦς, ἡ δὲ ἑπτὰς τὸ κατὰ νοῦν φῶς, καὶ διὰ τοῦτο ὁ περικόσμιος νοῦς μοναδικός τε καὶ ἑβδοματικός ἐστιν, ὥς φησιν Ὀρφεύς. Tzetz. Lycophr. v. 817. Aen. 6. 645: nec non Threïcius longa cum veste sacerdos. Obloquitur

---

[1]) Aen. 6, 646. Ovid. F. 5, 106. Pindar. Nem. 5, 43. Horat. Od. 3, 11, 3. Hymn. Homer in Mercur. 51. Plutarch de musica, s. Macrob. Sat. 1, 19. Philo de mundi opific. §. 42. Serv. Eclog. 8, 75. Isid. Or. 2, 21. Plut. Lac. apoph. Ecprepes. — de legg. Lacedæm. bei Hutten 8, p. 251. — Besonders Lucian de astrol. 10. Vergl. c. 5. Euripides Herc. fur. 681. Iphig. Taur. 1101.

[2]) Welker zu Philostrat Imag. 2, 17. p. 486. Strabo 14, 652: ἑπτάκις δέκα Χάρης ἐποίει πηχέων ὁ Λίνδιος. — Paus. 3, 20, 9 erzählt von sieben Steinen, die beim Mahl des Helena-Pferdes errichtet waren, hebt das hohe Alter derselben hervor und giebt die Beziehung auf die sieben Planeten. — Sieben sind auch die Heliaden, worüber Wieseler, Phaëton, S. 12, N. 1. S. 61; ein Siebner Meleager, Apollod. 1, 8, 2.

numeris septem discrimina vocum. Serv: Reliqui (circuli) septem sunt, quorum sonum deprehendit Orpheus: unde utique septem fingitur chordis. Endlich kommen noch folgende Angaben in Betracht: Diogenes Laërt. Plato 2: καὶ γίνεται Πλάτων, ὥς φησιν Ἀπολλόδωρος ἐν χρονικοῖς, ὀγδόῃ καὶ ὀγδοηκοστῇ ὀλυμπιάδι Θαργηλιῶνος ἑβδόμῃ, καθ' ἣν Δήλιοι τὸν Ἀπόλλωνα γενέσθαι φασίν. Bœckh. C. J. 1, p. 465. Die Antiochener verehrten nach Libanius Declam. T. 1, 236 Apollo und Artemis an demselben, nämlich am siebenten Tage, während sonst, wie das Scholion zu Aristophanes Plutus und Jamblich. 5, 152 bezeugen, Artemis den sechsten, Apoll allein den siebenten Tag hatte.[1]) Diese beiden werden auch bei Theophrast. char. 14 und bei Dionys. Art. 3, 243: ἑβδόμῃ καὶ ἕκτῃ ὅτι ἱεραὶ τοῖν θεοῖν, verbunden.[2]) Die apollinische Sieben wiederholt sich in Orest und dem Sonnenheld Heracles. Beiden wird die Größe von sieben Ellen beigelegt. Darüber besitzen wir die Zeugnisse des Herodot 1, 68. 69. Gellius 3, 10, Solinus c. 1, p. 7, Philostrat Her. 1, 2, p. 28. Boiss., wie man denn das vollendete Körpermaß überhaupt auf diese Größe festsetzte, worüber Plautus Curcul. 3, 70 (statua septempedalis) und die septipedes Burgundiones bei Sidonius Apollinaris, so wie noch andere von Salmasius zu Solinus p. 31 gesammelte Stellen Aufschluß geben. Endlich mache ich auf Pausan. 2, 7, 7 aufmerksam. Apollo und Artemis werden durch die Darbringung von sieben Knaben und sieben Mädchen gesühnt. Durch alle diese Zeugnisse ist die Heiligkeit der Siebenzahl und ihre Verbindung mit Apollo so wie mit dem siebenten Tage jedes Monats über alle Anfechtung erhoben, und zugleich in ihrer Ursprünglichkeit nachgewiesen.

23.

Jetzt haben wir uns den Weg gebahnt, in das richtige Verständniß der die Siebenzahl auszeichnenden Bedeutung einzudringen. Zeigte sich die Drei als ἀρχὴ καὶ γένεσις, die Fünf als φύσις und γάμος, so ist die Sieben τελεσφόρος, und dieß nach griechischer Auffassung sowohl als nach jüdischer. Sechs Geburtswehen hat Latona zu überstehen, bis in der siebenten Apoll ans Licht treten kann. Siebenmal umkreisen die Schwäne singend das Eiland, und bevor sie den achten Umgang antreten, ist der Gott zur Erscheinung gekommen. Mit ihm steht der Mutter Werk vollendet da. Der Herr der Schöpfung, der große Lichtheld krönt das Reich, in das er eintritt, und noch ehe der siebente Tag seinen Schluß erreicht, ist Alles vollkommen. Sechs Tage dauert die Vorbereitung, der siebente

---

[1]) Serv. Aen. 3, 73; 4, 143.

[2]) Lobeck, Aglaoph. p. 432.

bringt die Vollendung. In der gleichen Bedeutung erscheint die Siebenzahl in der mosaischen Schöpfungsgeschichte. Der siebente Tag ist es, an dem Gott sein Werk vollendet, das er gemacht, und an welchem er ausruht von all seinem Werke, das er schaffend gemacht. (Moses, Genes. 2, 1, über welche Stelle man Bunsen in der ersten Hälfte des ersten Bandes seines Bibelwerkes nachsehe; das Blatt trägt keine Seitenzahl.)[1] Darum wird der siebente Tag von Philo, ὁ τοῦ κόσμου γενέσιος oder γενέθλιος, καθ' ἣν τὸ τοῦ πατρὸς ἔργον τέλειον ἐκ τελείων μερῶν ἀναφανὲν genannt.[2] Ebenso τελεσφόρος, d. h. zur Reife und Vollendung bringend. Καλεῖται δὲ ἡ ἑβδομὰς ὑπὸ τῶν κυρίως τοῖς εἰωθέσιν ὀνόμασι χρωμένων καὶ τελεσφόρος, ἐπειδὴ ταύτῃ τελεσφορεῖται τὰ σύμπαντα.[3] Philo de septenario: Ἑβδομὰς δ' ἀμιγέστατος, καὶ φῶς (εἰ χρὴ τἀληθὲς εἰπεῖν) ἑξάδος. ἃ γὰρ ἐγέννησεν ἑξὰς, ταῦθ' ἑβδομὰς τελεσφορηθέντα ἐπεδείξατο.[4] Das Vollendete entsteht zuletzt. Es ist nicht am Anfang, sondern am Ende da. Darum kann Apollo und die Schöpfung in ihrer vollendeten Herrlichkeit nicht am ersten Tage, sondern erst am siebenten zur Geburt gelangen. Die Entwicklung ist dieselbe wie bei der leiblichen Geburt des Menschen, bei welcher ebenfalls der siebente Monat als τελεσφόρος erscheint. Sie geht stets von unten nach oben, von dem Unvollkommenen zu dem Vollkommenen. In diesem Sinne haben die Götter ihre Geburtsfeste, wie die Quinquatria als Minerva's natale angeführt worden sind, und wie neben den Ἀπόλλωνος καὶ Ἀρτέμιδος γοναί, noch andere: Ἀφροδίτης γοναί, Ζηνὸς γοναί, Ἀθηνᾶς γοναί, Πανὸς γοναί erwähnt werden.[5] Die Alten stellen mit der Geburt die Dedikation der Tempel auf eine Linie. Sie sind das Geburtsfest des Gottes, der in ihnen waltet. Das Werk selbst muß voraufgehen, die dedicatio ist der γενήσιος τοῦ θεοῦ, und gehört als solcher den Fasten.[6] Nach dieser Auffassung ist der Ablauf des siebenten Tages nicht erforderlich. Da das Werk den sechs ersten angehört, die allein zeugend sind, so genügt es, um die Bestimmung des siebenten zu erfüllen, wenn er nur anbricht, und so die Vollendung, τὸ φῶς τῆς ἑξάδος, zeigt. Appollo's Geburt ist vollendet, bevor die siebente Sonne sinkt, bevor der siebente Kreislauf endet, der siebente Gesang verhallt. Moses verweist das Vollenden und das Ruhen auf denselben Tag. Aus dieser Auffassung erklärt sich der römische Satz dies

---

[1] „Schaffend gemacht", d. h. er hat dem Stoff die Kraft des Schaffens selbst mitgetheilt, eine Ansicht, die sich bei Plato Timæus p. 386, Bipont. und Plut. Sympos. 3, 1 wiederholt.

[2] De mundi opificio §. 30. Müller p. 297.

[3] Mundi opif. §. 34.

[4] Müller, p. 310.

[5] Arnob. adv. gent. 7, 32. Lactant. 6, 20.

[6] Ovid. F. 3, 811. 837. Turneb. Advers. 2, 17. Lobeck, Aglaoph. p. 436.

cœptus pro completo habetur,[1]) er ist τελεσφόρος, nicht γεννητικός. Diese Bedeutung der ἑβδόμη, folgeweise der ἑβδομάς, wiederholt sich in allen jenen Anwendungen, durch welche die Alten die physisch-natürliche Bedeutung der Siebenzahl durchführen. Die Hebdomas der Altersstufen des menschlichen Lebens wird besonders hervorgehoben. So von dem Arzt Hippocrates[2]) nach Censorin Dies Nat. 14, Macrob. Somn. Scip. 1, 6. p. 44. Philo, de opif. mundi §. 36. Aristot. Polit. 7, 14, 11. Auch in der Darstellung der solonischen Elegieen spielt die Sieben eine große Rolle. Diese Distichen, welche man bei Herodot. 1, 32 erkennt, sind uns von Philo §. 35 erhalten, von Censorin, Dies Nat. 14, Eusebius 12, 12. 13, Ambrosius Epist. 6, 39 erwähnt,[3]) von Müller zum Philo p. 313—318 näher besprochen. Statt der septies decem, treten hier decies septem anni als das ἐνιαυτον τοῦ βίου τέλος auf, wie in Psalm 90, 10. In dieser Anwendung auf die Entwicklung des menschlichen Lebens liegt die τελεσφόρος δύναμις ἑβδομάδος recht deutlich vor. In sieben Kreisläufen vollendet sich das Dasein, der letzte bringt das wünschenswerthe Ende des Lebens. Die Hebdomas geht dadurch in die Bedeutung des Maaßes der irdischen Dinge über. So haben wir sie oben schon als die Grenze der Körperlänge gefunden, so erscheint sie ferner in der Siebenzahl der Geburten, den sieben Deidamia's Töchtern,[4]) den sieben Kindern Niobe's,[5]) den sieben Knaben und sieben Mädchen, welche die Erde in der dritten Geburt hervorbrachte,[6]) den sieben Cynosuren,[7]) den sieben Cyclopen (Strabo 8, 372), den sieben Töchtern Amphions und den ihnen entsprechenden sieben Thoren Thebens (Hygin. f. 68), den sieben Thoren des Mithras (Beyer zu Selden 1, 6). den sieben Thetissprößlingen,[8]) unter welchen Achill, der vollendetste, als Septimus genannt wird, so in den sieben Knaben und Mädchen, welche jedes neunte Jahr als Tribut nach Creta gehen,[9]) in den sieben Inseln, den sieben Centaurinen, den sieben achäischen Heroen, den sieben bei Agamemnon's Mord betheiligten Personen;[10]) wiederum in dem septemplex cly-

---

[1]) Fr. 5. Qui testam. fac. poss. (28, 1); das Genauere bei Cujacius Opp. 8, 334.

[2]) Pollux. Onom. 2, 1.

[3]) Vergl. Plato Tim. p. 288. Bip.

[4]) R. Rochette, mon. inédits p. 69, N. 2.

[5]) Hygin. f. 9. 10. Aelian. V. H. 5, 36. Euripid. Phœnissæ 154.

[6]) Proclus in Timæum, p. 323. Schneider.

[7]) Callimach. in Del. 94.

[8]) Lycophr. Cass. 178. Dazu Schol. Homer, Il. π. Apollon. Arg. 4, Aristoph. Nubes, Apollod. 3; im Commentar des Meursius zu Lycophron in Müllers Lycophron, B. 1, 1199.

[9]) Plutarch. Thes. 15.

[10]) Philostrat 1, 17. Welcker, p. 486.

peus bei Virgil Aen. 12, 925,[1]) in den sieben Mündungen des Nil,[2]) des Ister,[3]) des Padus,[4]) die gleich den septem aræ Lusitaniens, den septem aquæ im Ager Realinus, den septem fratres Mauritaniens,[5]) dem septimontium, den septem pignora imperii, der septemgemina Roma,[6]) den septem tabernæ, septem ventus, septem Cæsares, der septembona brassica bei Cato R. R. 157, dem septenus chorus bei Auson. Ecl. de rat. puerper. 4, dem septenus circuitus bei Plin. 28, 16, 66, den sieben Monaten, während welcher Orpheus Euridice beweint bei Virgil G. 4, 507, den sieben Jahren, die Menelaus mit Helena irrt, Euripid Hel. 775, die Siebenzahl nur in der allgemeinen Bedeutung als τέλειος, completus, absolutus numerus zeigen. Wenn ferner der siebente Tag in allen Krankheiten entscheidet, und darum κριτικὸς oder κρίσιμος heißt, wenn der halcyonischen Bruttage sieben sind, wenn in dem Kreise von sieben größern oder kleinern Zeitabschnitten alles Wachsthum, alle körperliche Veränderung, selbst die weibliche Reinigung und der Hungertod zu einer bestimmten Vollendung gelangt, so sehen wir auch hier die Hebdomas wieder als τελεσφόρος, so daß die Sechs, wie in der mosaischen Schöpfungsgeschichte, erschafft und der Reife entgegenführt, was Sieben alsdann in allen seinen Theilen vollendet darstellt. Die hervorgehobenen Anwendungen sind um so belehrender für die Siebenzahl der Circusumläufe, da sie die Idee der Vollendung mit jener der Bewegung und des stofflichen Wachsthums in Verbindung setzen, und ganz dem Gebiet des stofflichen Werdens und Vergehns angehören. Wir sehen daraus, daß die Sieben, die sich von der Drei und der Fünf so wesentlich unterscheidet, dennoch mit diesen beiden ersten ungeraden Zahlen darin übereinkömmt, daß sie gleich ihnen dem Reiche der erscheinenden, in ewiger Bewegung, ewigem Wachsthum fortschreitenden Schöpfung angehört, daher gleich ihnen, eine somatische, in den Dingen nicht außerhalb derselben existirende Zahl ist.

Aber hier sind wir auf dem Punkte angekommen, wo die Hebdomas sich von der Trias und Pemptas lostrennt, und eine Natur annimmt, zu welcher jene nicht emporreichen. Die Sieben, in deren Grenzen alle Dinge der tellurischen Welt sich bewegen, alle die ihnen vorgeschriebenen Veränderungen erleiden, ist uranischen Ursprungs, ihre erste und hervorragendste Manifestation

---

[1]) Valer. Flacc. 6, 348.

[2]) Ovid. M. 15, 753. Virgil. Aen. 6, 801. Propert. 3, 21, 16. Lucan. 8, 445. Claudian in Rufum 1, 185.

[3]) Ovid. Trist. 2, 189. Statius Silv. 5, 2, 136.

[4]) Plin. 3, 6.

[5]) Mela 1, 5. Plin. 5, 2. Strabo: ἑπτὰ ἀδελφῶν μνήματα. Ptolem. ἑπτὰ ἄδελφοι ὄρος

[6]) Stat. Silv. 1, 2, 191; 4, 1, 6.

eine astronomische. In der Siebenzahl der Planeten, und den sieben Sphären, in welchen sie ihre Bahn vollenden, ist die Bewegung der tellurischen Schöpfung, welche demselben Gesetz und Maß folgt, vorgebildet. Vom Himmel ist die Harmonie der Sieben in die Dinge einer tiefern, stofflichern Region herabgestiegen. Von oben beherrscht sie die tellurische Welt, deren Bewegung durch die der uranischen geleitet und harmonisch entwickelt wird. „Unmöglich ist es, daß irgend eine Bewegung existire, die nicht übereinstimmt mit der Bewegung irgend eines Gestirns." „Der Umlauf der Planeten bringt alle Erscheinungen hervor." Diese Aeußerungen des Aristoteles (in der Metaphysik 12, 8, 9. 15) enthalten einen Urgedanken der Menschheit, der die Anschauungsweise der alten Welt völlig beherrscht.[1]) In ihrer höchsten uranischen Offenbarung ist die Sieben nun weniger stofflich als in der tellurischen, und zwar in demselben Verhältnisse weniger, in welchem die Gestirne reiner sind als die irdischen Wesen, und der vollkommenen Unstofflichkeit Gottes näher stehen als die Erde. Zwar gehören die Gestirne auch noch der sinnlich wahrnehmbaren Welt, aber sie haben mit der ewigen Substanz größere Verwandtschaft als das Tellurische, dem die uns umgebende Welt der Sinnlichkeit angehört.[2]) Sie sind selbst göttliche Körper, und die Wissenschaft, welche sich mit ihnen beschäftigt, diejenige, die am meisten sich eignet, den Geist zu der unbewegten Quelle aller Bewegung, zu dem aristotelischen Urkreise, hinzuleiten. Zwischen diesem rein intellektuellen Wesen, und der vollen Materialität stehen die Gestirne in der Mitte. Stofflicher als jenes, unstofflicher als diese, nehmen sie Theil an der Natur Beider, wirken kraft ihrer Stofflichkeit auf den Stoff, und zwar mit um so größerer Gewalt, je mehr ihre Sphären der Erde sich nähern, führen aber zugleich, kraft ihrer Unstofflichkeit, zu der höchsten Quelle des Lichts empor.[2]) An der Doppelnatur der Gestirne nimmt auch die Siebenzahl in Folge ihres astronomischen Ursprungs Theil. Ohne die Stofflichkeit abzustreifen, dringt sie doch zu der äußersten Grenze derselben hindurch, und vermittelt so den Uebergang aus der sinnlichen in die übersinnliche

---

[1]) Platon. Timæus p. 338. Bip. Philo de mundi opif. §. 40: *Ἐπεὶ δὲ ἐκ τῶν οὐρανίων τὰ ἐπίγεια ἤρτηται κατά τινα φυσικὴν συμπάθειαν, ὁ τῆς ἑβδομάδος λόγος ἄνωθεν ἀρξάμενος κατέβη καὶ πρὸς ἡμᾶς, τοῖς θνητοῖς γένεσιν ἐπιφοιτήσας.*

[2]) Aristot. Metaph. 12, 8, 8.

[3]) Philo, §. 38. med. *Οἵ γε μὴν πλάνητες ἑπτὰ διακοσμοῦνται τάξεσι, πλείστην ἐπιδεικνύμενοι συμπάθειαν πρὸς ἀέρα καὶ γῆν.* — §. 38. init. *Τοσαύτας ἰδέας καὶ ἔτι πλείους ἡ ἑβδομὰς ἐν ἀσωμάτοις καὶ νοητοῖς ἐπιδείκνυται. Διατείνει δὲ αὐτῆς ἡ φύσις καὶ ἐπὶ τὴν ὁρατὴν ἅπασαν οὐσίαν, οὐρανὸν καὶ γῆν, τὰ πέρατα τοῦ παντὸς φθάσασα. Τί γὰρ οὐ φιλέβδομον τῶν ἐν τῷ κόσμῳ μέρος, ἔρωτι καὶ πόθῳ δαμασθὲν ἑβδομάδος;* — Aristot. Metaph. 11, 2, 10: Wie könnte jene Ordnung stattfinden, die sich in den Gestirnen zeigt, gäbe es nicht ein Ewiges, für sich Bestehendes, Bleibendes? Philo, §. 17.

Welt. Den irdischen Dingen und den himmlischen Erscheinungen angehörend, vereinigt sie in sich beide Grenzen des Alls und bildet so den nodus omnium rerum. Die Mittelstellung zwischen den ἐπίγεια und den ἀσώματα καὶ νοητά, welche der uranischen Sieben angehört, kann derjenigen verglichen werden, welche dem mathematischen Gebiet zwischen dem sinnlichen und dem ideellen, den Ansichten Plato's zufolge, zukömmt.[1]) Wobei dem mathematischen, das in den Himmelskörpern erscheint, größere Reinheit zugeschrieben wird, als dem in den tellurischen. Die gleiche Idee führt zu dem Satze, daß in den Gestirnen die Form die Materie überwiegt. Wenn es bei Aristoteles Metaphysik 12, 8, 25 heißt, die höchste Form habe keine Materie, so sind umgekehrt die tellurischen Dinge Materie ohne Form, ein Gedanke, den der oben angeführte bithynische Ares-Mythus recht anschaulich macht. In den Gestirnen trifft sich beides, Materie und Form; jene haben sie mit der tellurischen Schöpfung gemein, und auf dieser Gemeinschaft ruht die Sympathie,[2]) welche beide Sphären des Alls verbindet; diese dagegen stammt von jener höchsten Form, der keine Materie anklebt. So erscheint nun die siderische Sieben vorzugsweise vor den übrigen Zahlen als Ausdruck der vollendeten Form, und, sofern in der Form Harmonie und Schönheit begründet sind, wird die Hebdomas nun selbst καλλίστη und ἁρμονικωτάτη,[3]) die rhytmische Bewegung der himmlischen Körper Ausdruck der schönsten Form und der vollendeten Harmonie. In den Gestirnen und ihrem Tanz geoffenbart, ist sie bestimmt jede Bewegung der tiefern Schöpfung zu leiten, mit sich selbst in Einklang zu setzen, von Stufe zu Stufe herabsteigend allen Stoff zu durchdringen, und dessen wilde Kraft dem Gesetz der Schönheit, des Rhytmus und vollendeten Ebenmaßes zu unterwerfen. So erwahrt sich auf das Vollkommenste, was wir oben als das Unterscheidende der Sieben gegenüber der Drei und der Fünf aufstellten, daß nämlich, neben der gemeinsamen Idee der Bewegung in

---

[1]) Aristot. Met. 1, 6, 6.

[2]) Plin. H. N. 2, 8: Societas cœli nobiscum. Cicero divin. 2, 60: convenientia et conjunctio cœli, quam vocant συμπάθειαν. Müller zu Philo. S. 327.

[3]) Philo §. 37. Müller, S. 320. Hymn. Orph. in Apoll. χρυσολύρη, κόσμον τὸν ἁρμόνιον δρόμον ἕλκων. Quinctil. 1, 10, 12. Die Stelle aus Strabo's zehntem Buche über die Bedeutung des Rhytmus und der Orchestik ist schon früher mitgetheilt. Fragment in Euclids Harmonicum bei Müller, p. 343: Πρὶν μὲν σεπτάτονον ψάλλον διατέσσαρα πάντες — Ἕλληνες, σπανίαν Μοῦσαν ἀειράμενοι. Vergl, Augustin C. D. 11, 30: Unde ratio numeri contemnenda non est, quæ in multis sanctarum Scripturarum locis, quam magni æstimanda sit, elucet diligenter intuentibus. Nec frustra in laudibus Dei dictum est (Sap. 11, 21): Omnia in mensura et numero et pondere disposuisti. Philo de mundi opif. §. 17 und das dazu von Müller, S. 225 Angeführte. — Plin. 2, 22: Ita septem tonis effici quam dia pasôn harmoniam vocant hoc est universitatem concentus. Plut. de mus. 44.

der sinnlich erscheinenden Welt, welche allen betrachteten Zahlen zu Grunde liegt, die Sieben doch kraft ihres höhern uranischen Ursprungs den beiden andern Zahlen als das oberste in den Gestirnen geoffenbarte Gesetz [1]) herrschend und leitend vorantritt. Stellen die Trias und die Pempas die Kraft in der Fülle ihres Inhalts dar, so erscheint sie in der Sieben einem höhern Gesetz gehorsam. Sie ist Pegasus, den Athene zügeln und leiten lehrt, Ares, der seine überströmende Manneskraft den Regeln der Orchestik unterwirft. In der Theilnahme an der Sieben erscheint die Bewegung, welche das Wesen des Lebens in der irdischen Schöpfung bildet, zurückgeführt auf das göttliche Vorbild der Gestirne, und dadurch allein der Ordnung und des geregelten Fortgangs theilhaftig. Darum genießt die Ἑπτὰ jenen Σεβασμὸς, der nur ihr allein beigelegt wird.[2]) Sie ist der höchste sichtbare Ausdruck des göttlichen Gesetzes, geoffenbart in den reinsten der wahrnehmbaren Körper, den selbst der Göttlichkeit theilhaftigen Gestirnen. Sie kann daher als der Ausdruck der höchsten Herrschaft, nach Macrob als der numerus qui omnia gubernat, betrachtet werden. In dieser Bedeutung ist die Sieben Sonnenzahl. Unter den sieben Sphären, in deren Bahnen die sieben Planeten sich bewegen, ragt die der Sonne herrschend hervor. Helios ist der König des Himmels, wie ihn der homerische Hymnos 17 begrüßt, die Gestirne sind sein Gefolge, das bei dem Erscheinen des Fürsten erblaßt. Er allein ist so viel, als das ganze übrige Heer; allein schreitet er einher, in ungetheilter und unbestrittener Größe.[3]) In der Sonne vereinigt sich die Sieben mit ihrer Quelle, der Monas. Sol selbst befolgt in seinen Bewegungen das Gesetz der Sieben,[4]) nach dem er, wie sich, so auch den Mond,[5]) lenkt. Denn Luna wird wie alles Uranische, wie Pleiaden und Atlantiden und alles Tellurische ganz von dem septenarius numerus regiert. In dieser höchsten Zurückführung begegnet sich die Sieben mit der Monas, wie denn die schon oben mitgetheilten Aussprüche der Alten erklären, daß keine Zahl mit der Eins so innige Verwandtschaft habe als die Sieben, die auch in Apollo jener an die Seite tritt. Die

---

[1]) Ich erinnere hier an die oben in anderm Zusammenhang berührten sieben Schicksalstafeln Harmonia's, bei welcher Aphrodite das Geschick ihrer Stadt Beroë erkundet. Nonnius Dionys. 41, 338 sqq. Die sieben Tafeln tragen die Namen der sieben Planeten. Die vierte ist die Sonne selbst, der Herrscher der Gestirne.

[2]) Macrob. Somn. Sc. 1, 6, womit Servius und Isidor übereinstimmen. Etym. magn. Ἑπτάς. Nicomachus in Excerptis ap. Phot. ἡ δὲ ἑβδομὰς τί ἄν τις καὶ εἴποι. ἐνθὺς μὲν γάρ ἐστι σεπτά.

[3]) Philo M. O. §. 18; Müller S. 228.

[4]) Philo M. O. §. 39, wozu Serv. G. 1, 38. 219; Aen. 3, 587; 2, 268.

[5]) Philo M. O. §. 34. Macrob. S. Sc. l. l.

solarische Hebdomas trägt alle Eigenschaften, welche der ewigen, unabänderlichen Quelle des Lichts zukommen. Sie ist wie das Licht selbst unstofflich, völlig incorrupter und incorruptibler Natur. Nicht auf Zeugung gerichtet, erscheint sie als die Darstellung der aus der Sonne stammenden reinen Männlichkeit und ihrer geistigen Lichtnatur. In dieser Bedeutung wird sie mit Pallas-Athene verbunden, und selbst *πάρθενος, ἀμήτωρ, ἁγνεία* genannt. Sie ist, gleich der Jungfrau, die allem Männlichen wohlgeneigt heißt, *πλὴν γάμου τυχεῖν*, in einheitlicher Natur aus Zeus Haupt hervorgegangen, vollendet wie das Wort aus dem Munde.[1] In dieser ganz vergeistigten Bedeutung kömmt sie der metaphysischen Reinheit des apollinischen Wesens besonders zu. In dieser wird sie die Freudenzahl, der apollinische siebente Monatstag und das Geburtsfest eines Carneades und Plato. In dieser findet sie Anwendung auf die Sprache, auf das Sehvermögen, auf das Haupt, auf die edelsten Kräfte und Theile des Menschen.[2] Ja in immer fortschreitender Höhe der Auffassung heißt sie nun selbst anima mundi, die Weltseele, an welcher Alles Theil hat, oder *νοῦς, ὑγιεία* in geistigem Sinn, *φῶς τὸ κατὰ νοῦν*, (Philo Theolog. arithm. p. 56) und bei Tertullian adversus Marcionem 4, 128 der heilige Geist selbst, septemplex spiritus, qui in tenebris lucet.[4]) Jetzt ist die Sieben aus der Bewegung zu dem unbewegten Ur-

---

[1]) Philo §. 33: *Δι' ἣν αἰτίαν οἱ μὲν ἄλλοι φιλόσοφοι τὸν ἀριθμὸν τοῦτον ἐξομοιοῦσι τῇ ἀμήτορι Νίκῃ καὶ παρθένῳ, ἣν ἐκ τῆς τοῦ Διὸς κεφαλῆς ἀναφανῆναι λόγος ἔχει, οἱ δὲ Πυθαγόρειοι τῷ ἡγεμόνι τῶν συμπάντων. — — — Μαρτυρεῖ δέ μου τῷ λόγῳ καὶ Φιλόλαος ἐν τούτοις, Ἔστι γὰρ, φησὶν, ὁ ἡγεμὼν καὶ ἄρχων ἁπάντων θεὸς, εἷς, ἀεὶ ὢν, μόνιμος, ἀκίνητος, αὐτὸς αὐτῷ ὅμοιος, ἕτερος τῶν ἄλλων."* Die weitern Zeugnisse giebt Müller, S. 305. Bœckh, Philolaos 5, 84 f.

[2]) Sieben ist die Anzahl der Vocale, siebenfach die Unterscheidungen des Gesichts, sieben die Kräfte der Seele, sieben die Theile des Hauptes. Philo §§. 40. 42. Dazu Müller, S. 333. 343. Das Haupt ist *ἡγεμονικώτατον*, arx. Das Sehvermögen führt zu der Betrachtung und der Erkenntniß der uranischen Welt, dadurch zu der Philosophie und dem Verständniß der göttlichen Dinge. Es ist also der edelste Sinn. Hierüber besonders Plato Tim. p. 337. 338. Bipont. Die Anwendung der Siebenzahl darauf bei Philo M. O. §. 41. Als Sitz der Göttlichkeit wird Orpheus Haupt mit der Lyra und ihrer Harmonie in Verbindung gebracht. Lucian. advers. indoct. 11. De astrolog. 10, de saltat. 16. 51, drei Stellen, welche für die astronomische Bedeutung der Siebenzahl, der siebensaitigen Lyra, der Musik und des Tanzes und aller dieser Erscheinungen Verbindung mit den Mysterien von besonderm Gewicht sind. Ueber die Harmonie der Gestirne und die Siebenzahl sehe man besonders Jablonski, Panth. Aegypt. Prolegom. LI—LXX.

[3]) Tertull: In cuius tenebris septemplex Spiritus unus lucebat sanctus semper. Claudian Epigr. *εἰς τὸν σωτῆρα* (p. 392. Bip.) *Αἰθέρος ἀμφιβέβηκας ἐφ' ἑπτάζωνον ὄχημα.* Augustin D. D. 11, 31: Pro universo sæpe ponitur (septenarius) sicut est: septies cadet justus, et resurget (Prov. 24, 16.) id est, quotiescunque ceciderit, non peribit. — — Et: septies in die laudabo te (Ps. 118, 164). Quod alibi alio modo dictum est: Semper laus eius in ore meo (Ps. 33, 2). Et multa huiusmodi in divinis auctoritatibus reperiuntur,

sprung derselben übergegangen, und jener Satz des Aristoteles, des Plato, des Philo, wonach die himmlischen Lichtkörper nothwendig zu einem nur intelligiblen Gott, der höchsten Form, der höchsten Schönheit, der Quelle der Bewegung und aller Harmonie hinleiten müssen, erfüllt. Dadurch erhält die Hebdomas auch eine politische Bedeutung. Als Sonnenzahl theilt sie der Sonne Herrschernatur. Sie ist der Ausdruck des durch Apoll und Athene siegreich durchgeführten Vaterrechts, worüber ich in meinem Mutterrecht im Anschluß an Aeschylus Eumeniden genauer gesprochen habe. Dadurch ist sie Roms politische Zahl, der Ausdruck seiner Herrschernatur geworden. Wie das Haupt, so ist Rom ἡγεμονικώτατον, und arx totius orbis, das Haupt aber, wie wir sahen, eine Heptas. Die Septemgemina Roma, von welcher es bei Statius Silvæ 4, 1, 6 heißt: septemgemino jactantior æthera pulset Roma jugo, beherrscht den Erdkreis, wie die Sonne das All, das nach den alten asiatischen Ideen von der nothwendigen Einheit der Macht auf Erden, zwei Leuchten des Himmels, wie sie in Euripides Bacchen der wüthende Pentheus erblickt, nicht erträgt.[1]) Sieben sind die Pignora imperii, wie das Septimontium mit seinen agonalia, die ludi plebeii septies instaurati, die septem jugera Liciniana, die septem pagi der Vejenter, die drei mal sieben von Mummius nach Corinths

---

in quibus septenarius numerus, ut dixi, pro cuiusque rei universitate poni solet. Propter hoc eodem sæpe numero significatur Spiritus sanctus, de quo dominus ait: Docebit vos omnem veritatem (Joh. 16, 13; 17, 4.) Et hoc velut quæreretur caussa cur factum sit, Quia sterilis, inquit, peperit septem, et multa in filiis infirmata est. Hic totum quod prophetabatur eluxit agnoscentibus numerum septenarium, quo est universæ Ecclesiæ significata perfectio. Propter quod et Joannes Apostolus ad septem scribit Ecclesias (Apocal. 1, 4), eo modo se ostendens ad unius plenitudinem scribere: et in Proverbiis Salomonis hoc antea præfigurans, Sapientia ædificavit sibi domum et suffulsit columnas septem. (Prov. 9, 1.) — Ueber die geistige Bedeutung der Sieben Plato Tim. p. 311. 313. 315. Bip. p. 320: Sieben bezeichnet die Idee des mundus perfectus. — Ueber die Sieben als ὑγιεία bemerke man, daß auch Dieß in doppeltem, physischem und metaphysischem Sinne genommen wird. In physischer Beziehung giebt die Sonne mithin Apoll, des Aesculapius Vater, leibliche Gesundheit, Paus. 2, 11, 5. 6; 2, 7, 7; besonders 7, 23, 6. Daher hat auch Athene, deren Namen die Sieben trägt, die Bezeichnung Hygia, Paus. 1, 23, 5. In geistiger Beziehung verleiht Apoll durch die Siebenzahl seiner himmlischen Lyra die Gesundheit der Seele, worüber Plut. Symp. 8, 1 (oben S. 275, N. 4) und Plato Timæus p. 338. 431. 432. Bip. In beiden Beziehungen heißt er Soter, Paus. 8, 31, 4 und gleich Bacchus, Eleutherios, Paus. 2, 31, 8, womit die Bestimmung des römischen Sacralrechts, welche Gellius 10, 15 erwähnt, übereinstimmt. Daraus erhält nun die Bedeutung des Absinthium, das der Sieger der capitolinischen Spiele trinkt, und das anzeigt, velut sanitatem in præmio dari, seine Erklärung. Es stimmt mit der Bedeutung der Spiele und ihrem Bezug zu den Naturmächten, besonders der Sonne, überein.

[1]) In Aeschyl. Persern sagt Dareios, Zeus selbst habe verordnet, daß über Asias heerdenreiche Lande stets Ein König richte, mit dem Stab der Macht belehnt. Dieß ist das σκῆπτρον παλαιᾶς μοναρχίας im letzten Vers der Cassandra.

Zerstörung zu Olympia geweihten Schilde [1]) offenbar die solarische Zahl in ihrer auf Herrschaft und politische Hegemonie gerichteten Bedeutung in den Vordergrund stellen. In manchen Anwendungen, welche das Privatrecht bietet, besonders in den septem signa testamentorum [2]) liegt dieselbe Herrscheridee, namentlich im Gegensatz zu der Anwendung der Fünfzahl, erkennbar genug vor.

24.

Wenden wir uns, mit der Einsicht in die höhere Natur der Siebenzahl bereichert, wiederum zu den Circusspielen, so gewinnen diese nun erst ihre volle und höchste Bedeutung. Von der Hebdomas beherrscht, nehmen sie alle jene höhern Bezüge an, welche in der heiligen Zahl ruhen. Die Bewegung der sichtbaren Schöpfung, die in dem schnellen Flug der Gespanne dargestellt wird, erscheint getragen und geregelt durch die harmonische Bewegung der Gestirne, das die tellurische Welt beherrschende Gesetz als Ausfluß einer höhern göttlichen Ordnung der Dinge. Das Irdische wird ein Gleichniß des Himmlischen, der Geist von dem ewigen Untergang, der Jenes beherrscht, fortgeführt zu der Betrachtung einer Welt, in welcher die Ewigkeit des Kreislaufes von keinem Untergang begleitet ist, deren Bewegung auf einen Beweger, deren Harmonie und Schönheit auf eine höchste Quelle der vollendeten Form hinweist. Ueberwunden erscheint die finstere Gewalt der in der Erde Tiefen waltenden Mächte. Siegreich und herrschend treten die Götter des himmlischen Lichts hervor. Zu ihrem Preise werden die Spiele gefeiert. Alles nimmt uranische Beziehung an. In Allem werden die Erscheinungen des himmlischen Kosmus erkannt. Einen Ausdruck des Sternenkults nennt Cassiodor 3, 51 die Spiele des Circus, [3]) und wenn er jedem einzelnen Akte derselben eine bestimmte Beziehung zu den Himmelskörpern und ihrem Wandel anweist, so leiht er hierin nur dem allgemeinen Volksglauben seinen Ausdruck. In den sieben Kreisläufen erkennt man das

---

1) Pausan. 5, 10, 2. Die Sonnenbedeutung der Schilde ist bekannt. Ennius: in altisono cœli clupeo. — Daher die Schilde des cäretanischen Grabes, jetzt im Gregorianum zu Rom, aus deren Mitte das gehörnte Bacchushaupt hervorschaut. Paus. 10, 8, 4 erwähnt den goldenen Schild, das Weihgeschenk des Krösus zu Delphi.

2) Bachofen, Geschichte und letzte Gestalt des Manipationstestaments in den ausgewählten Lehren, Bonn, 1848, S. 259 ff.

3) Ovid. F. 3, 112. Constabat sed tamen esse Deos (sidera.) Was Orpheus von den Gestirnen dachte, sagt Plutarch de Placit. phil. 2, 13. In den orphischen Mysterien werde gelehrt, daß jeder Stern eine besondere Welt ausmache. Ueber Pythagoras Plin. 2, 8. 22. — Virgil. G. 4, 227. nec morti esse locum sed viva volare sideris in locum, atque alto succedere cœlo. — Arnob. 3, 35.

Bild des Umschwungs der sieben himmlischen Sphären, deren Harmonie in der siebensaitigen Lyra der circensischen Pompa und in ihren Tönen sich wiederholt. Das Viergespann wird kraft der vollendeten Unkörperlichkeit der Tetractys mit der Natur der Sonne, wie schon bei Camill's Triumph, in Verbindung gebracht, das Zweigespann der mit der Entzweiung des Stoffes verwandten mütterlichen Mondnatur beigelegt. Das Solarische ragt über das Lunarische hervor, so daß auch das Gespann der Mäuler, wie es nach Festus Zeugniß ursprünglich gebräuchlich war, überall, außer an den Consualia, verschwunden ist. Denn die Maulthiere stehen zu dem Mond in genauer Beziehung. Zwischen Esel und Pferd, dem Thiere der ungeregelten stofflichen Kraft, und dem edeln von Athenen gelenkten Flügelrosse, nimmt das Maulthier ebenso eine Mittelstellung ein, wie der Mond, der eine höhere und eine tiefere Natur in sich verbindet, zwischen Sonne und Erde, und beider Sterilität scheint einen weitern Vergleichungspunkt dargeboten zu haben. [1]) Jetzt aber ist die Naturkraft auf ihre höchste Stufe erhoben. Das väterliche Sonnenprinzip steht herrschend da, und während auf der tellurischen Stufe Consus als Murcia's πάρεδρος in einer untergeordneten Stellung erschien, tritt jetzt die weibliche Stofflichkeit in dem Monde vor der größern Macht der Sonne in den Hintergrund. — Ist so die allgemeine solarische Bedeutung der Siebenzahl in den sieben Umläufen, den sieben Eiern, den sieben Delphinen und der siebensaitigen Lyra zu erkennen: so wird nun namentlich auch diejenige Seite ihres Wesens, in welcher sie als τελεσφόρος erscheint, besonders wichtig. In dieser Eigenschaft giebt sie den Circusspielen eine ganz besondere Weihe, deren richtige Auffassung von der höchsten Bedeutung ist. Wir haben die Feierlichkeit der großen Wettrennen als Leichenspiele kennen gelernt, und in ihnen den Gedanken eines den höchsten Herrn des Lebens dargebrachten Kultes erkannt. Jetzt erhält diese doppelte Beziehung zu Tod und Leben ihre nähere Bestimmung. Als τελεσφόρος zeigt die im Circus herrschende Siebenzahl das tellurische Leben als die Geburtszeit eines höhern Daseins. Die Vollendung, welche sie bringt, liegt in dem Uebergange zu höherer siderischer Existenz. Wie nach Varro bei Plutarch Qu. rom. 11 [2]) der Römer, der auf des Vaters Grab sich umdreht, damit den Gedanken an die Erhebung des Todten zur Göttlich-

---

[1]) Festus: Mulis celebrantur ludi in circo maximo Consualibus, quia id genus quadrupedum primum putatur cœptum currui vehiculoque adjungi. Ueber die elische Anschauung und die Verbindung mit dem Monde Pausan 5, p. 403. 396. Plutarch Qu. gr. 52. Qu. rom. 45.

[2]) Die Quæstiones romanæ sind wohl meist aus Varro geschöpft, eine Bemerkung, die geeignet wäre ihnen größere Beachtung, namentlich eine neue Bearbeitung, deren sie so sehr bedürfen, zu sichern. Thilo's Schriftchen hat einen guten Anfang gemacht.

keit verbindet, ebenso ist mit der Vollendung der sieben Kreisläufe der Uebergang des irdischen Daseins zu höherer siderischer Existenz ausgesprochen. Des Leibes Leben nimmt selbst die Bedeutung einer Geburtszeit, der Tod die eines Geburtsaktes, der ein neues Wesen göttlicher Natur hervorgehen läßt, an. Wie nach sechs Geburtswehen im siebenten Kreislauf der Schwäne Apollo ans Licht tritt, so zeigt die siebenmalige Umkreisung, daß die sieben Alter des Menschen selbst nur die Geburtswehen eines göttlichen Wesens sind. Wenn der siebente Kreislauf anhebt, ist der Todte als Hebdomagetes im Reiche des Lichts zum Dasein gekommen.[1]) Also nicht das traurige Todesloos alles Gewordenen beherrscht als letzter Gedanke die Circusspiele; vielmehr ragt über ihn die Gewißheit einer durch jenes vorbereiteten Unsterblichkeit trostreich hervor. Die Worte eines Euripideischen Bruchstücks finden hier ihre Stelle: „Wer weiß, bemerkt der Dichter, ob nicht das Leben ist, was Sterben heißt, und Leben Tod? Unglücklich sind die Lebenden, die Todten aber quälet Nichts, ihr Weh entwich." Das Gleiche gilt für das Ei. Nicht die abwärtsgehende Geburt in das stoffliche Leben hinein, sondern die nach oben führende aus dem stofflichen in eine unstoffliche Existenz ist es, die in der Aufrichtung und Wegnahme desselben als höchste Idee erkannt wird. Führt der Genius des Menschen Seele bei der Geburt in den Wechsel des Stoffes und in allen seinen Trug hinein, so geleitet sie der Tod durch die Vernichtung des groben Gewandes zurück zu den Sternen und erhebt sie zu einer uranischen Existenz, in welcher sie, dem himmlischen Herrn der reinen Gestirne geeint, an der Herrlichkeit des Lichtfürsten Theil nimmt.[2]) Die Hoffnung auf eine solche Erhebung zu siderischem Leben wird von den Eingeweihten auf ihren Grabschriften vielfältig ausgesprochen, wofür wir schon früher mehrere Beispiele beigebracht haben. „Dem himmlischen Heere bin ich gesellt, denn der Gott war mein Führer," lesen wir auf jener Grabschrift des Fischers von Marseille.[3]) Denselben Gedanken zeigen die Circussarkophage, welche wir daher ohne Bedenken

---

[1]) Dadurch wird der Tod selbst ein Sieg, und wir erkennen die Verbindung der im Wettlauf errungenen Siegespalme mit der Idee des leiblichen Untergangs. Sie tritt ebenso in der Sitte der Bekränzung, und in der häufigen Verbindung von Siegeszeichen mit Todesgenien und Venus Libitina hervor. Gerhard in der Archäol. Zeit. B. 6. S. 343. Soph. Trach. 1276.

[2]) Plutarchs Aussprüche in den Schriften de immortal. animæ, de Pythiæ oraculis, ad uxorem werden in dem folgenden Aufsatz mitgetheilt.

[3]) Vergl. Plato Timæus p. 326—328, wo die Mischung von Sterblichem und Unsterblichem in der Sternenwelt, das uranische Säen, und die Erhebung zu den Gestirnen und ihrer Göttlichkeit (p. 320) dargestellt wird. Damit hängt zusammen, was Platon im Phaidon und in Staat über die Unverrückbarkeit der Zahl des Unsterblichen bemerkt. Könnte es wachsen oder abnehmen, so würde in dem einen Falle nichts Unsterbliches, in dem andern nichts Sterbliches übrigbleiben. Besonders Plut de plac. phil. 1, 6.

den Initiations-Darstellungen anreihen. Sie sind, wie Augusts Spiele, von denen Virgil spricht, dazu bestimmt, die Apotheose der Verstorbenen hervorzuheben. Wenn das Grab von Siena auf seinen Wänden ein Syllabarium zeigt, so ist hierin jener Concentus der himmlischen Sphären, deren Siebenzahl die sieben Vokale entsprechen, dargestellt, mithin wiederum jene Aufnahme des Eingeweihten in den Chor des himmlischen Heeres angedeutet, welche wohl auch dem Sternenschmuck Cornetanischer Hypogeen, und der Lyra, wie sie über dem Eingang des von Millin erläuterten Grabes von Canosa erscheint, ihren höhern und wahren Bezug leihen. Die vollkommenste Uebereinstimmung verbindet nun alle einzelnen Erscheinungen, in deren Umgebung wir das Ei gefunden haben. Die Siebenzahl der Umläufe, der Gedanke an eine Aufnahme unter die Gestirne, die Beziehung der Circusspiele auf den Kult der Sonne und der himmlischen Licht-

---

[1]) Jenes Sieneser Grab, welches ich trotz vielfältiger Nachforschung an Ort und Stelle nicht zu finden vermochte, ist von Jahn in den Publicationen des römischen Instituts besprochen. Die Beziehung auf den concentus Sphærarum und die bacchische Initiation scheint mir unläugbar. Der Gedanke an das Grab eines Kindes, dem man erst die Elemente der Sprache beibringen wollte, als der Tod es erreichte, gehört in die Reihe jener Erklärungsversuche, deren Hülflosigkeit wir oben an dem Beispiel der Circussarkophage darzustellen suchten. Man sehe Annali. 1836, p. 193 sqq. tav. d'agg. A. B. Aehnliche Alfabetarien auf Vasen: Ann. 1836. p. 186. p. 194. Die Verbindung der Vocale mit den Consonanten wird von Philo de mundi opif. §. 42 erläutert. *στοιχείων τε τῶν ἐν γραμματικῇ τὰ λεγόμενα φωνήεντα ἑπτά ἐστιν, ἐπειδὴ καὶ ἐξ ἑαυτῶν ἔοικε φωνεῖσθαι, καὶ τοῖς ἄλλοις συνταττόμενα φωνὰς ἐνάρθρους ἀποτελεῖν.* Im weitern Verlauf heißt es: *ἵνα γένηται τὰ ἄῤῥητα ῥητά.* Ebenso Joann. Lydus de mensib. p. 28. Schow. Demetrius Phaler. *Περὶ ἑρμηνείας* §. 71: *Ἐν Αἰγύπτῳ δὲ καὶ τοὺς θεοὺς ὑμνοῦσι διὰ τῶν ἑπτὰ φωνηέντων οἱ ἱερεῖς, ἐφεξῆς ἠχοῦντες αὐτά· καὶ ἀντὶ αὐλοῦ καὶ κιθάρας τῶν γραμμάτων τούτων ὁ ἦχος ἀκούεται ὑπ' εὐφωνίας.* Auctor incert. ap. Euseb. Pr. Ev. 11, 6: *Ἑπτά με φωνήεντα Θεὸν μέγαν ἄφθιτον αἰνεῖ — Γράμματα, τὸν πάντων ἀκάματον πατέρα. κ. τ. λ.* — Nicomach. Germasen Harmon. manual. 2 bei Meibom. Auct. antiq. mus. I, p. 37. — Heraclid. Pontic. in allegoriis Homeri in Th. Galeï opuscc. Mythol. p. 426. Diese Verbindung der Vocale mit den Consonanten wird eben in dem genannten Alfabetarium unternommen, und dadurch die Artikulation der Laute (das *φωνὰς ἐνάρθρους ἀποτελεῖν*), somit die Verbindung der höchsten Harmonie mit dem Stoffe, wie sie in den Sternen vorliegt, dargestellt. Eine ganz ähnliche Bedeutung haben die tanzenden Figuren, die in so großer Zahl aus der alten Gräberwelt erhalten sind. Sie zeigen die Harmonie der Orchesis, welche in den Mysterien eine so große Rolle spielt. Darüber ist außer den vielen Zeugnissen in Euripides Bacchæ und der bekannten Stelle in Aristophanes Fröschen besonders lehrreich Plutarch, de immort. animæ vers. fin. und Lucian de saltat. 15, 16. *Ἐῶ λέγειν ὅτι τελετὴν ἀρχαίαν οὐδεμίαν ἐστὶν εὑρεῖν, ἄνευ ὀρχήσεως, Ὀρφέως δηλαδὴ καὶ Μουσαίου καὶ τῶν τότε ἀρίστων ὀρχηστῶν καταστησαμένων αὐτὰς, ὥστι κάλλιστον καὶ τοῦτο νομοθετησάντων σὺν ῥυθμῷ καὶ ὀρχήσει μυεῖσθαι. ὅτι δ' οὕτως ἔχει (τὰ μὲν ὄργια σιωπᾷν ἄξιον, τῶν ἀμυήτων ἕνεκα) ἐκεῖνο δὲ πάντες ἀκούουσιν, ὅτι τοὺς ἐξαγορεύοντας τὰ μυστήρια, ἐξορχεῖσθαι λέγουσιν οἱ πολλοί.* Man hätte also den in dem Cumäischen Grabe dargestellten Tanz (worüber Jorio und Olfers gehandelt) nicht auf die Grabstätte einer Tänzerin beziehen sollen. Das Gleiche bemerke ich

körper überhaupt, die vielfältige Hervorhebung der Sternenwelt in den Gräbern, die Anwendung der weißen Farbe bei der Initiation und bei der Trauer: Alles verkündet den Gedanken an eine durch den Tod des Leibes vermittelte Lichtgeburt, der gegenüber das tellurische Leben als die nach dem Gesetze der Siebenzahl vollendete Geburtszeit erscheint. Das stoffliche Ur-Ei ist nun in höherm Sinne ἀρχὴ γενέσεως. Es zeigt die Geburt des Menschen nicht mehr allein in ihrer Beschränkung auf die engen Grenzen des körperlichen Daseins, sondern als Grund einer ewigen Existenz, die sich aus der tellurischen entwickelt, mithin die Bewegung im Strome der erscheinenden sinnlichen Schöpfung als Vorbereitung einer der Bewegung des Werdens und Vergehns entrückten Theilnahme an der Ewigkeit des Lichtreiches, dessen Königthum in Apoll und Dionysos ruht.[1]) In Uebereinstimmung hiemit wird dem Ei selbst uranische Bedeutung beigelegt. Es stammt von dem Himmel, zu dem es seine Geburten zurückführt. Eigebärend sind die Mondfrauen. Vom Himmel fällt jenes Ei in den Euphrat, das der syrischen Aphrodite ihre Entstehung giebt. In der Eigeburt und den Eihüten der Dioscuren tritt dieselbe Verbindung der Gestirne mit dem Ei hervor, welche oft eine künstlerische Darstellung gefunden hat. Auf den Pompejanischen Bildern sehen wir das Sternengewand der weiblichen Naturmutter mit der Ei-Darstellung auf der untern Hälfte des Gemäldes verbunden. In Nachahmung dieses uranischen Ursprungs fanden wir das Ei auch in Tempeln von dem Tholus herabhängend, und wie die Gestirne frei im Luftraume schwebend. So nimmt es selbst Theil an der reinen Sternennatur, und liegt wie diese auf der Grenze zweier Welten, der stofflichen der Erde, der unstofflichen des Lichts. Dadurch eben vermag es in einem Akte zwei Geburten zu verleihen, die tellurische und die siderische; dadurch auch erhält es seine reinigende, lustrirende Kraft. Dadurch eignet es sich zum Mittelpunkt der Mysterien,[2]) dadurch zur Verbindung mit

---

über das schöne Bild bei Stackelberg, Gräber der Hellenen 2. Auch hier bezeichnet die Leier mehr als bloß musische Bildung. Dio Chrysostom. 2, 63, p. 32. M. bei Jahn, arch. Beiträge, S. 98.

εἴθε λύρα καλὴ γενοίμην ἐλεφαντίνη
καί με καλοὶ παῖδες φέροιεν Διονύσιον ἐς χορόν.
εἴθ' ἄπυρον καλὸν γενοίμην μέγα χρυσίον
καί με γυνὴ καλὴ φοροίη.

Die Bacchischen Augen endlich erhalten aus der Bedeutung des Gesichtssinnes für die Sonnen- und Sternenwelt ihre bestimmte Mysterienbeziehung.

[2]) Dadurch wird es gerechtfertigt, wenn Proclus in Platon. Tim. p. 307 Schneider, τὸ πλάνωνος ὂν καὶ τὸ ὀρφικὸν ὠὸν gleichstellt. Das Uranische ist überhaupt Bild der Ewigkeit. In dieser Bedeutung erscheinen Sol und Luna als Ausdruck der Aeternitas. Jahn, archäol. Beiträge, S. 89 hätte dafür auch die Bundesformel, welche Dion. 6, p. 306 mittheilt, „so lange Himmel und Erde die gleiche kosmische Stellung haben" anführen können.

[3]) Die Siebenzahl in dieser uranischen, läuternden, zur Unsterblichkeit führenden Bedeutung

dem ἀριθμὸς τέλειος, dadurch zur Aufnahme in die Gräber. Hier verkündet es nun den Zusammenhang der sinnlich-greifbaren mit der übersinnlichen Lichtwelt, der leiblichen Existenz mit derjenigen, die auf sie folgt, des Todes mit dem Leben, der tellurischen mit der uranischen Sphäre. Die beiden Welten und Existenzen, die in dem Grabe sich die Hand reichen und deren inneres Verhältniß den Gegenstand aller jener Räthsel bildet, die das Betreten der Stätte des Todes nahe legt, diese erscheinen auch in dem Ei verbunden; und in dem Verhältniß des Küchleins zu demselben, wird das Entsprechende der leiblichen und himmlischen Existenz erkannt. Wie das Ei untergehen muß, um einem Wesen Ursprung zu geben, das die Fittige zum Himmel emportragen: so ist des Leibes Leben dem Tode geweiht, soll der Eingeweihte zu siderischem Dasein im Gefolge seines himmlischen Gottes erhoben werden.[1])

25.

Kehren wir, mit diesen Anschauungen bereichert, zu dem Pamfilischen Grabbilde zurück, so gewinnen auch die Farben, in welchen dasselbe ausgeführt ist, Sinn und Bedeutung. Blau, Roth und Gelb sind die einzigen, deren sich der Künstler bediente.[2]) Die genannten Farben haben insgesamt eine solarische Bedeutung. Licht und Farbe stehen in einem innern Zusammenhang, so daß diese eine Verkörperung von jenem genannt werden kann. Daraus ergiebt sich,

zeigt sich in den sieben Tagen, welche die Seelen auf der platonischen Wiese zubringen (Plato Staat 10, 616), in dem siebenmaligen Eintauchen des Haupts in die lustrirende Quelle bei Apuleius, wohl auch in der siebentägigen Dauer des Demeterfestes bei Pausan. 7, 27. 3 und in den septem fabæ bei Ovid. F. 2, 574.

[1]) Sollten sich nicht hieraus die Vogelmenschen, wie sie in Gräbern zum Vorschein gekommen sind, erläutern? Das Carlsruher Museum besitzt mehrere derselben. An einen Spaß zu denken, verbietet der Ernst des Grabes. Will man eine satyrische Auffassung erkennen, so mag dieß der alten Geistesart nicht widersprechen. Sie läßt dem Ernste stets die Parodie auf dem Fuße folgen. In der Beschreibung der großen Festspiele, durch welche Rom den Sieg über die Latiner feierte, hebt Dionysius Halicarn. 7, p. 352 die Verbindung der Satyre mit dem Ernst sehr bestimmt als Eigenthümlichkeit der alten Auffassung hervor, und in den Gesetzen erklärt Plato, daß der Ernst ohne den entsprechenden Scherz unvollkommen und unverständlich sei. Eben darum waren Mysterienparodien, wie die in den aristophanischen Vögeln und ihrer Kosmogonie, den Alten nicht so anstößig, als sie uns scheinen könnten. So erhält die Satyre selbst einen ernsten Charakter, und den kann man auch den genannten Vogelmenschen nicht absprechen. Auch sie haben bacchischen Mysterienbezug. — Mit dem Bild des aus dem Ei hervorbrechenden Vogels läßt sich das Auffliegen des Adlers, wie es zu Olympia dargestellt war, und dem das gleichzeitige Sinken des Delphins entspricht, vergleichen. Paus. 6, 20, 7.

[2]) Virgil. Ecl. 8, 73: triplici diversa colore. Ciris 371—373. Voss, Eclogen. 1, S. 126. — Plato Timæus, p. 382. Bip. — Plut. de plac. philos. 1, 15.

daß die Farbe in der engsten Beziehung zu Dionysos höchster solarischer Gottheitsnatur stehen muß. Ihre symbolische Anwendung scheint übrigens mit der rein symbolischen Bedeutung des Pamfilischen Bildes vorzüglich übereinzustimmen. Unter den der Sonne vorzugsweise beigelegten Farben nimmt die rothe die erste Stelle ein. In der Schrift über die Lehrmeinungen der Philosophen 3, 5 äußert Plutarch, unter den Farben des Regenbogens nehme die rothe stets die erste Stelle ein, und sie rühre daher, daß der helle und glanzvolle Strahl der Sonne auf die Regentropfen fällt und sich darin bricht. Im Triumph des Camillus hebt Livius 5, 23 zu gleicher Zeit das Sonnengespann und die mit Röthel bemalte Gesichtsfarbe des Siegers hervor. Aus Plutarch Qu. rom. 98 ergiebt sich die Sitte der Römer das capitolinische Jupiterbild roth anzustreichen. Die gleiche Farbe wird besonders für Dionysos bezeugt. Mit Röthel war das hölzerne Schnitzbild desselben zu Phelloë in Achaia bemalt, eben so das von Phigalia in Arcadien.[1]) Nach Macrob. Sat. 1, 18 trug das Dionysosbild an den Festen des Gottes πέπλον φοινίκεον πυροΐκελον, und wenn diese Kleidung auf Orpheus zurückgeführt wird, so spricht sich hierin gewiß der Gebrauch der rothen Farbe in den Mysterien aus. Mit rothem Gewand erscheint Bacchus auch auf einem herculanischen Gemälde (Pitture d'Ercolano T. 2. tab. 13. 16), ebenso auf einem andern, das Philostrat Imag. 1, 15 beschreibt, und wozu Welker p. 299 die ähnlichen Angaben des Hymn. Homeric. 7, 5, Proclus in An. V. P. T. 2, p. 446, Nonnus Dionys. 20, 228, Lucian Bacchus C. 1. Ovid met. 3, 554 beibringt. Typhon, der nach Firmic. Matern. de errore prof. relig. p. 3 ed. Bursian als Feuerkraft aufgefaßt wurde, wird bei Plutarch Is. et Os. 29 von Farbe roth genannt, und ebenso das Gold wegen seiner röthlichen Farbe zu der Sonne in nahe Beziehung gesetzt. — Zur Bestimmung der blauen Farbe dient eine Angabe des Macrob. Sat. 1, 19 über die ägyptischen Darstellungen der Sonne. Die Bilder des Sonnengottes bemalen nämlich die Aegyptier bald mit blauer Farbe, bald glänzend weiß. Die weiße Sonne nennen sie Sol superus, die blaue Sol inferus. Inferus aber heißt die Sonne in inferiore hemisphærio, mithin als Dionysos im Gegensatz zu Apollo, wie Macrob. Sat. 1, 18 jenen Unterschied bezeichnet. Blau erscheint auch unter den Regenbogenfarben, und zwar nach dem Roth, weil der Strahl der Sonne, der es hervorbringt, schon mehr getrübt und verdunkelt ist. Nach Eusebius Præpar. Evang. 3, 12, ist zu Philä und Elephantine der Gott mit dem Widderkopfe blau gemalt, und der sabäische Planetengott Saturn wird als Beherrscher der tiefsten äthiopischen Zone und der Wintersonne, des Sol inferus,

---

[1]) Paus. 7, 26, 4; 8, 39, 4. Serv. Ecl. 6, 22; 10, 27; Ovid. Trist. 1, 1, 7; Arnob. 6, 10; Tibull. 2, 1, 55; Plin. 33, 7, 40.

blau und schwarz dargestellt,[1] — Ueber das Verhältniß der gelben Farbe zur Sonne giebt der gelbe Schleier der Flaminica Auskunft. Festus: Flammeo vestimento flaminica utebatur, id est Dialis uxor et Jovis sacerdos, cui telum fulminis eodem erat colore. p. 89: Flammeo amicitur nubens ominis boni causa, quod eo assidue utebatur flaminica, id est flaminis uxor, cui non licebat facere divortium. Die Farbe des Flammeum wird von Plinius 21, 8, 22 von Lucan 3, 361 durch luteus color wiedergegeben, dieser aber vom Schwefel (Ovid. met. 5, 351), vom Eidotter, vom Safrangelb des Frühlichts ausgesagt. Fassen wir diese Angaben der Alten über die drei genannten, auf dem Pamfilischen Grabbild zur Anwendung gebrachten Farben zusammen, so ergiebt sich eine bestimmte Beziehung derselben zu Dionysos eigener Feuernatur. Wird in dem Roth die höchste Kraft und Reinheit des Lichtes erkannt, so kömmt in Blau und Schwefelgelb eine tiefere, stofflichere Stufe der Verkörperung desselben zur Darstellung. In allen Dreien aber liegt der Gedanke der durch die Versenkung des Lichts in die Materie hervorgerufenen Erdzeugung. Den höchsten Grad dieser in der Sonne ruhenden Lichtmacht zeigt die rothe Farbe, welche ebendeßhalb, wie auf Dionysos, so auch auf andere Götter der zeugenden Naturkraft, auf Priapus,[2] auf Pan und die Satyrn angewendet, ja nach Plutarch[3]) und Servius Virg. Ecl. 6, 22 für die Götter überhaupt üblich war. In dieser Bedeutung ist Roth vorzugsweise die phallische Farbe, das Attribut der männlich zeugenden Naturkraft auf ihrer höchsten, der solarischen Stufe. Daraus erklärt sich nun eine Eigenthümlichkeit des Pamfilischen Bildes, deren Erörterung wir absichtlich bis hieher verschoben haben. Zur Andeutung des Gegensatzes der dunkeln und der hellen Farbe in der Darstellung der drei Eier sind nicht die beiden äußersten Grenzen der ganzen Farbenwelt, die absoluten Gegensätze von Schwarz und Weiß, sondern vielmehr Dunkelroth und Weiß auserwählt worden. Dadurch wird der Wechsel von Tod und Leben, welchen jene Gegensätzlichkeit hervorzuheben bestimmt ist, aus den Grenzen des sinnlich-stofflichen Lebens in ein höheres Gebiet emporgehoben, und nicht mehr allein die Bewegung der tellurischen Organismen zwischen den Polen des leiblichen Werdens und Vergehns, sondern außerdem der Uebergang aus somatischer zu höherer Lichteristenz angedeutet. Es ist nicht die tellurische, sondern die siderische Eigeburt, welche durch die Verbindung von Roth und Weiß hervorgehoben werden soll. Roth zeigt die Fülle der Naturkraft in dem sterblichen Leibe, Weiß die aus jener im Tode

[1]) Firmicus 2, 10.
[2]) Ovid F. 1, 415. Ruber hortorum deus et tutela Priapus. S. 293. N. 1.
[3]) Plut. Qu. rom. 98.

sich entwickelnde Verklärung des Initiirten, der zur Gemeinschaft mit seinem Gotte in dem Reiche der himmlischen Gestirne durchdringt. Während der Gegensatz von Schwarz und Weiß den Wechsel von Tod und Leben in den Grenzen der stofflichen Welt andeutet, und darum vorzugsweise das Gesetz der niedern, unbeweinten Schöpfung versinnbildet, zeigt die Verbindung von Roth und Weiß jenes höhere Gesetz, welches den Zusammenhang des irdischen Daseins mit dem aus dem Tode hervorgehenden, mithin des Diesseitigen mit dem Jenseitigen, des Tellurischen mit dem Uranischen beherrscht, und hat eben darum nur für das Geschlecht der Menschen, den höchsten Theil der irdischen Schöpfung, Bedeutung. In seinem Gegensatze zu der weißen Farbe, deren hohe Bedeutung in den bacchischen Mysterien durch den Gebrauch der Initiirten, sich mit Gyps zu bemalen, durch die entsprechende Darstellung auf Vasen, durch die Mysterienbeziehung der nivea lana, durch die Sitte weißer Trauergewänder, ins klarste Licht gesetzt wird, gewinnt nun Roth die Bedeutung des Todes. Zunächst die Farbe des höchsten blühendsten Lebens wird es jetzt die Farbe des Untergangs. Es bezeichnet Beides zugleich: es ist die Kraftfülle des irdischen Daseins, beherrscht von dem Gesetz des Stoffes, von dem Untergang. Gleiche Doppelbeziehung zeigt die rothe Farbe in Verbindung mit Typhon. Auch hier geht sie aus der Bedeutung der in dem Licht enthaltenen Lebensfülle in die der Zerstörung und der vernichtenden Naturseite über, so daß nun Roth als die böse thyphonische Farbe, die versengende, nicht die Wachsthum leihende, Sonnengluth, der rothe Esel, das röthliche Gold als eine dem Sonnengott in seiner höhern, über die Grenzen der werdenden Welt erhabenen Majestät verhaßte Bildung verabscheut wird.[1] So ist die Theilung der drei Mysterien-Eier in eine rothe und in eine weiße Hälfte der Ausdruck einer Idee, welche selbst als die Vergeistigung des Gegensatzes von Weiß und Schwarz bezeichnet werden kann. In jener Doppelfärbung erscheint das Ei als das erhabenste Symbol der alten Gräberwelt. Die Auffassung der sinnlichen Erscheinung unseres leiblichen Lebens, die sich darin ausspricht, ist wohl geeignet, die Ausdrücke der Zuversicht und des Trostes, in welchen die Edelsten der Alten von ihren Mysterien reden, zu erklären und zu rechtfertigen. Wurzelt die Dionysos-Religion ganz in der Materie, so wird sie in den Mysterien über die Grenzen derselben erhoben, und aus einer Darstellung der sinnlich werdenden Welt Zusicherung einer durch diese vorbereiteten höhern Lichtexistenz. Sie anerkennt, daß mit der diesseitigen sinnlichen Welt, die uns

---

[1]) Damit verbinde man den rothen Taraxippus zu Olympia nach Paus. 6, 20, 9. — Das rothe Grabgewand der Lakedämonier bei Plut. Instit. Lacon. bei Hutt. 8, p. 252.

umgiebt, eine andere jenseitige in unlösbarem Zusammenhang steht, und daß das ewige Werden und Vergehn, das das Wesen des stofflichen Lebens bildet, seinen Zweck nicht in sich, sondern über sich hat, daß mithin die ewige Bewegung selbst nur als Geburt zu ewig bewegungslosem Sein betrachtet werden darf. In dieser Verbindung des Werdens mit dem Sein, der tellurischen Welt mit der uranischen, der Bewegung mit der Unwandelbarkeit, der diesseitigen mit der jenseitigen, der sinnlichen mit der übersinnlichen Welt liegt der höchste geistige Inhalt der alten Naturreligion und diese Vergeistigung ist ihr um so höher anzurechnen, je verwandter sie dem Stoffe selbst war. Stets in Gefahr, dem Schwergewicht der Materie zu erliegen, und den Erscheinungen der diesseitigen Welt alleinige Existenz zuzuerkennen, wußte sie doch der Einseitigkeit jener Physiker zu entgehen, denen Aristoteles in der Metaphysik 4, 5, 22 zu bedenken giebt, daß jenes ewige Werden und Vergehen, das sie zum letzten und einzigen Prinzip aller Dinge machten, ja doch nur der diesseitigen sinnlichen Welt, die uns umgiebt, angehöre, und daß, wenn von den beiden Sphären, der diesseitigen und der jenseitigen, eine geopfert werden müsse, es offenbar besser gewesen wäre, man hätte um des Jenseits willen das Diesseits freigesprochen, als um des Diesseits willen das Jenseits mitverdammt. In dem ganzen Alterthum tritt ein Bestreben nach Ueberwindung des Stoffs, nach persönlicher Heiligung, [1] und nach Vergeistigung einer in ihrem innersten Kerne materiell-sinnlichen Religion hervor, das ihm um so mehr zum Ruhme gereicht, als es in den Grundlagen und in allen Formen und Aeußerungen des Kultus nicht nur keine Unterstützung, sondern das größte Hinderniß und den gefährlichsten Gegner fand. Ein solches Streben nach Entstofflichung verdient auch dann noch Anerkennung, wenn die Masse, unfähig den höhern Mysterieninhalt zu erfassen und festzuhalten, bei der rein sinnlichen Grundlage der Lehre stehen bleibt, und so dem Stoffe und seiner Lust immer vollständiger zur Beute wird. Auf das bacchische Mysterien-Ei, welches in Mitten aller dieser Korruption, die Fortdauer des Glaubens an eine aus dem verfallenden tellurischen Organismus hervorgehende siderische Geburt bezeugt, und diese Anschauung durch das Bild des Volcenter Lekythus als Gegenstand der tiefsten Meditation darstellt, findet dasjenige Anwendung, was Aristoteles in der Metaphysik 12, 9 über den zu der Betrachtung des höchsten bewegenden, dabei selbst unbewegten göttlichen Prinzips hinleitenden Sternenkult bemerkt. „Von den Alten und aus grauer Vorzeit ist den Nachkommen im Gewande des Mythus überliefert worden, die Sterne seien Gottheiten, und das Göttliche um-

---

[1]) Euripides in Bacchis: *ὦ μάκαρ, ὅς τις εὐδαίμων τελετὰς θεῶν — Εἰδὼς, βιοτὰν ἁγιστεύει.* Strabo 10, p. 469. Oben S. 10. N. 2; S. 121, N. 1.

fasse die ganze Natur. Das Uebrige ist mythische Zuthat zur Ueberredung der Menge, zum Behuf der Gesetzgebungen und um der Zuträglichkeit willen. Nämlich dieß, daß die Götter menschenähnlich seien, und den übrigen Geschöpfen gleichen, und Anderes dergleichen mehr. Scheidet man nun das Letztere aus, und hält man sich nur an das Erstere, an die Ansicht, daß die ersten Substanzen Götter seien, so wird man wohl diese Lehre für göttliche Offenbarung halten müssen. Und da jede Kunst und Philosophie vermuthlicher Weise mehr als einmal, so weit es möglich war, entdeckt, und dann wieder verloren worden ist, so möchten jene Ansichten wohl Trümmer einer uralten untergegangenen Weisheit sein, die sich bis auf die Gegenwart gerettet haben. Nur in soweit ist uns die Vorstellung unserer Väter und die Ueberlieferung der Urzeit verständlich." [1])

---

[1]) Dazu Schwegler 2, p. 282. 283.



Ocnos der Seilflechter.

Ein Grabbild.

Tafel 1 u. 2.



1.

Den Gegenstand der folgenden Darstellung liefert das Bild, welches wir auf der zweiten Tafel mittheilen. Es stammt aus derselben Grabkammer, der die drei Mysterien-Eier angehören. Anlage und Ausführung zeigen die höchste Einfachheit. In freier Landschaft sitzt, den Rücken einem aus verschiedenen Baulichkeiten bestehenden Gehöfte zugekehrt, auf mächtigem Steinblock ein bärtiger Alter, dessen Haltung den Ausdruck der Ruhe nach verrichteter Arbeit und hohen feierlichen Ernstes an sich trägt. Das Gewand, das den Kopf verhüllt, fällt in weiten Falten über den Rücken herab, und läßt, indem es über die Beine zusammengenommen wird, die Brust, die Arme und beide Füße unverhüllt hervortreten. Die Rechte des Alten hält ein langes Seil, das ein in geringer Entfernung gelagerter Esel benagt. Die Linke ruht läßig auf dem Knie. Friede liegt über der ganzen Scene. Es ist die Ruhe des Abends, die Alles umfließt, den Alten, das Thier, das Gehöfte. Tiefes Stillschweigen herrscht. Die Lautlosigkeit des Grabes scheint in das Bild übertragen. Was das Interesse dieses Gemäldes erhöht, ist die eigenthümliche Auffassung, in welcher es uns einen auch sonst bekannten Gegenstand vor Augen führt. Der greise Ocnus erscheint hier nicht, wie anderwärts, ganz seiner ewig vergeblichen Arbeit hingegeben, sondern von dem Werke ruhend. Müßig liegen auf seinem Schooße die Hände, die sonst das Seil zu drehen beschäftigt sind. Jeder Gedanke an Mühe, an Buße und Strafe ist geflissentlich entfernt. Auch die Umgebung ist eine ganz andere als die gewöhnliche. In friedlicher Landschaft hat sich der Greis zur Ruhe niedergelassen. Das von Bäumen beschattete Gehöfte scheint eben von seinen Eigenthümern verlassen worden zu sein. Die Schöpfung mit aller ihrer Lust umgiebt den Alten, der sonst in den Hades und die sonnenleeren Tiefen der Erde verwiesen wird. Die großen Büßer der Unterwelt würden zu der Darstellung, welche das Pamfilische Bild zeigt, gar nicht passen. Die Danaïden, Ixion, Sisyphus, Cerberus schließen sich wohl dem arbeitenden, nicht aber dem ruhenden Ocnus, wohl dem Büßer des Hades, nicht dem Bewohner des Sonnenreiches an. Ein entschiedener Gegensatz sondert die Pamfilische Darstellung von den andern. Nicht künstlerisches Spiel, sondern bewußte Absicht hat die traditionelle Auffassung verlassen und sich zu ihr in Gegensatz gestellt. Der duldende Ocnus ist zum befreiten geworden. Ja je enger der Begriff von Strafe und

Buße mit dem seilflechtenden Alten zusammenhieng, um so energischer tritt nun die Idee der Erlösung und Ruhe dem Beschauer entgegen. Als seilflechtender Greis war Ocnus bekannt; hier erscheint er müßig. Der Gedanke ewig vergeblicher Arbeit bildete sein innerstes Wesen; hier ist ihm Ruhe und Sorglosigkeit zu Theil geworden. Als Bewohner des Hades ward er oft genannt; hier weilt er im Reiche der Lebenden. Wie entschieden mußte auf solchem Hintergrunde der Gedanke der Befreiung und Erlösung hervortreten, wie nachdrücklich im Lichte des Gegensatzes die Idee des Pamfilischen Bildes sich offenbaren! So rechtfertigt sich die Aufmerksamkeit, welche wir für dieses in Anspruch nehmen. Der ethische Gedanke, der in ihm liegt, bildet die höchste Vergeistigung eines Symbols, das seiner Grundlage nach dem rein physisch-materiellen Leben der Schöpfung angehört. Ich mache es zur Aufgabe dieser Darstellung, der ursprünglichen Bedeutung des Bildes vom seilflechtenden Ocnus nachzuforschen, und die verschiedenen Wandelungen und Umgestaltungen anzudeuten, welche unsere Hieroglyphe von rein physischen zu ethischen, von stofflichen zu immateriellen, abgezogenen Bedeutungen hindurchführten. Um für die ganze Arbeit eine sichere Grundlage zu gewinnen, wird hier vorerst eine Zusammenstellung der erhaltenen Denkmäler und schriftlichen Zeugnisse unternommen. Unter jenen behauptet das Grabbild, welches wir auf unserer Tafel 1 mittheilen, die erste Stelle. Im Jahr 1832 wurde zu Rom nahe bei der jetzt zugemauerten Porta latina von Campana eines jener großen Grabgebäude ans Licht gezogen, denen man den Namen Columbarien zu geben übereingekommen ist. Von den kleinen Grabnischen, welche im Innern des Gebäudes sich vorfinden, tritt dem Besucher diejenige, welche die Ocnusdarstellung enthält, zuerst entgegen. Sie liegt der Treppe, auf welcher man in das Grabgemach hinab steigt, gerade gegenüber. Ihre Form ist diejenige einer Aedicula, mit Fries und Giebelfeld gekrönt. An beiden Stellen haben sich bis heute Reste alter Malereien erhalten. Im Giebelfelde, die Mitte desselben nach der ganzen Höhe ausfüllend, erscheint Chiron den Knaben Achill im Leierspiele unterrichtend. Dem Wort und Beispiel des weisen Centaurn schenkt der Peleide seine volle Aufmerksamkeit. Der Fries war in der ganzen, über 20 römische Palmen betragenden Längen-Ausdehnung mit Bildern geschmückt. Die meisten derselben sind verschwunden. Erhalten blieben nur allein die beiden äußersten Stücke, rechts das Ocnusbild, links der dreiköpfige Cerberus. Von hochragenden Schilfpflanzen umgeben, flicht der kahlköpfige, bärtige, in ein Aermelgewand gehüllte Greis das Seil, dessen zur Erde fallendes fertiges Ende von einer Eselin gierig benagt wird. In der knieenden Stellung und der ausschließlich auf seine Arbeit gerichteten Aufmerksamkeit des Alten liegt der Ausdruck der höchsten Anstrengung, in seiner ganzen Erscheinung ein unterweltlicher

Charakter, der an die Düsterkeit eines Charon erinnert. Die nackte, jugendlich weibliche Gestalt, die ihr vom Winde leicht geschwelltes Gewand mit den Fingerspitzen festhält, gehört einer zweiten, von Ocnus und seiner Eselin unabhängigen Gruppe an. Man hat kaum eine andere Wahl, als sie einer Darstellung des Danaïdenmythus zuzuweisen, obwohl nichts auf Theilnahme an der nie endenden Arbeit der jugendlichen Büßerinnen hinweist. Geringer noch ist das am linken Ende erhaltene Stück. Der dreiköpfige Cerberus giebt uns aber die Gewißheit, daß der ganze Fries eine fortlaufende Darstellung acherontischer Bilder enthielt, und daß Ocnus hier in der Gesellschaft der großen Büßer des Hades dargestellt war. Die erste Bekanntmachung der beschriebenen Bilder erfolgte im Jahre 1841. Zu dem Verdienst der Entdeckung fügte Campana das der Veröffentlichung und Erklärung hinzu. Das Werk erschien unter dem Titel: Illustrazione di due sepolcri Romani del secolo di Augusto, scoverti tra la via Latina e l'Appia presso la tomba degli Scipioni, dal Cavalier G. P. Campana, Roma, presso Monaldi 1841. Die Vorstellungen des Ocnusgrabes finden sich auf der siebenten Tafel. Eine im Jahre 1856 vorgenommene Untersuchung des Originals hat die Genauigkeit der Campana'schen Abbildungen dargethan, aber auch von dem fortschreitenden Verfall des Grabes überzeugt. [1]) Ueber die Technik der Bilder ergiebt sich aus genauerer Prüfung Folgendes. Die Figuren des Frieses, dessen Höhe fünf Zoll mißt, sind nicht al fresco gemalt, sondern vielmehr als Relief auf die glatte Grundfläche aufgetragen. Diese war mit rother Farbe gesättigt, die Oberfläche der Relief-Figuren ebenfalls bemalt. Die Farben der letztern sind jedoch beinahe vollständig verschwunden, so daß der Stucco meist wieder in seiner ursprünglichen Weiße hervortritt. Die rothe Grundfarbe des Frieses dagegen ist nur abgebleicht, nicht ausgetilgt, ja an den Stellen, welche die Reliefs bedeckten, erscheint sie noch mit mehr Frische, und läßt hie und da die ursprünglichen Umrißlinien der Figuren erkennen. — Außer dem Campana'schen Grabbilde haben sich noch andere monumentale Darstellungen des gleichen Gegenstandes erhalten. Auf einem marmornen Rundaltare des Museo Pio-Clementino erscheint Ocnus in Verbindung mit den Danaïden. Die Reliefs haben von der Zeit so sehr gelitten, daß sie nur längerer Betrachtung mit voller Sicherheit ihre Umrisse zu erkennen geben. Die Abbildung findet man bei Visconti, Museo Pio-Clementino vol. 4, tav. 36, 36 a, die Erklärung auf S. 264—269. Nach Visconti wurde die Copie auf unserer Tafel 2 angefertigt. Die Darstellung der Danaïden ist von der des Ocnus so wenig geschieden, daß die nagende Eselin und die erste der Hydrophoren örtlich verbunden erscheinen. In der

[1]) So sind heute von den drei Köpfen des Hundes nur noch zwei sichtbar.

Kleidung schließt sich der Künstler dieses Denkmals am meisten dem des pamfilischen Grabes an. Ocnus ist, gleich den Danaïden, ganz seiner hoffnungslosen Arbeit hingegeben. Die Tücke des Thieres wird durch dessen Stellung hinter dem Rücken des fleißigen Greises recht anschaulich hervorgehoben, und dadurch an einen Festgebrauch der Apaturien erinnert, wo man sich zurief: der Mann mit dem schwarzen Ziegenfelle steht hinter dir. — Der vaticanische Rundaltar war ohne Zweifel Gottheiten chthonischer Natur gewidmet, eine ara, kein altare.[1] — Zur Zeit des Hermolaus Barbarus scheinen noch andere Darstellungen unseres Gegenstandes vorhanden gewesen zu sein. Nach Visconti's Zeugniß spricht der genannte Schriftsteller in seinen Castigationes Plinianæ 35, 10, 31 von zwei Marmorwerken, die sich damals auf dem Capitol und in den vaticanischen Gärten befunden haben sollen. De Ocno Græci et Latini scriptores fere certatim, sed et in marmore cælatum id argumentum Romæ duobus locis visitur. in Capitolio et Vaticanis hortis. Bei dem gänzlichen Mangel genauerer Beschreibung muß es dahingestellt bleiben, wie weit Visconti's Behauptung, der beschriebene Rundaltar müsse für das eine jener Werke, und die O. Jahn's, die im Codex Pighianus enthaltene Abbildung für das andere angesehen werden, begründet ist. Um alle erhaltenen Ocnusdarstellungen zu vereinigen, ist auf unserer Tafel 3 das letzterwähnte Bild nach O. Jahn's Mittheilung wiederholt worden. Wichtig ist dieß Gemälde dadurch, daß es vollständiger als irgend eines der übrigen die Qualen und Schrecken des Hades zusammenstellt, und den seilflechtenden Ocnus den großen Büßern der Unterwelt, einem Ixion, einem Sisyphus, und den bluttriefenden Danaïden anreiht. Darnach kann die Lücke des Campana'schen Grabfrieses mit Sicherheit ausgefüllt werden. Auf dem Bilde des Codex Pighianus erscheint Ocnus auf einem Stuhle oder einer mensa sitzend, das Thier hinter seinem Rücken, das Seil in sich hineinschlingend. Der Chiton mit den kurzen Aermeln und die Beinkleider sind diesem Bilde durchaus eigenthümlich; denn der Campana'sche Ocnus trägt ein langärmeliges rohes und schweres Gewand, das ihm auch die Beine bedeckt, und nur die Füße nackt läßt. Von Beinkleidern hat sich bei der genauen Prüfung des Originals keine Spur gefunden.

Diesen Monumenten schließt sich eine Reihe schriftlicher Zeugnisse an. Es ist beachtenswerth, daß die meisten derselben auf künstlerische Darstellungen des Ocnus zurückweisen. Am berühmtesten war das Polygnot'sche Bild in der Lesche von Delphi. Pausanias 10, 29, 2 giebt folgende Beschreibung: *Μετὰ δὲ αὐτοὺς ἀνήρ ἐστι καθήμενος, ἐπίγραμμα δὲ Ὄκνον εἶναι λέγει τὸν ἄνθρωπον· πεποίηται μὲν πλέκων*

---

[1] Serv. Aen. 2, 515; 3, 134. Ecl. 5, 66.

σχοινίον, παρέστηκε δὲ θήλεια ὄνος ἐπεσθίουσα τὸ πεπλεγμένον ἀεὶ τοῦ σχοινίου. Τοῦτον εἶναι τὸν Ὄκνον φίλεργόν φασιν ἄνθρωπον, γυναῖκα δὲ ἔχειν δαπανηράν· καὶ ὁπόσα συλλέξαιτο ἐργαζόμενος, οὐ πολὺ ἂν ὕστερον ὑπὸ ἐκείνης ἀνήλωτο· τὰ οὖν ἐς τοῦ Ὄκνου τὴν γυναῖκα ἐθέλουσιν αἰνίξασθαι τὸν Πολύγνωτον. οἶδα δὲ καὶ ὑπὸ Ἰώνων, ὁπότε ἴδοιέν τινα πονοῦντα ἐπὶ οὐδενὶ ὄνησιν φέροντι, ὑπὸ τούτων εἰρημένον, ὡς ὁ ἀνὴρ οὗτος συνάγει τοῦ Ὄκνου τὴν θώμιγγα. Ὄκνον δ᾽ οὖν καὶ μάντεων οἱ ὁρῶντες τοὺς οἰωνοὺς καλοῦσί τινα ὄρνιθα. καὶ ἔστιν οὗτος ὁ ὄκνος μέγιστος μὲν καὶ κάλλιστος ἐρωδιῶν· εἰ δὲ ἄλλος τις ὀρνίθων σπάνιός ἐστι καὶ οὗτος. Als nächste Umgebung des Ocnusbildes nennt Pausanias das Opfer der Ulysses Gefährten Perimedes und Eurylochus, und Tityus der ewigen Qual erliegend. Den Bildern der Unterwelt gehören aus der weitern Umgebung Eurynomus, von Farbe wie eine Schmeißfliege, mit flechtschenden Zähnen auf dem ausgebreiteten Felle eines Geiers hockend, und zwei weibliche Gestalten, die eine jung von Ansehen, die andere schon älter, beide in durchlöcherten Hydrien Wasser tragend, mit einer gemeinschaftlichen Inschrift des Sinnes εἶναι σφᾶς τῶν οὐ μεμυημένων. Weiterhin verbindet sich der steinwälzende Sisyphus mit einer auf die eleusinischen Mysterien bezüglichen Darstellung. „Ein Pithos ist dargestellt, dabei ein alter Mann, ein anderer noch Knabe, und Frauen, eine junge auf dem Fels, die zweite neben dem Alten und ihm gleichaltrig. Die übrigen tragen alle noch Wasser, der Alten aber scheint die Hydria zerschlagen zu sein. Was in dem Gefäße zurückgeblieben ist, das schüttet sie in den Pithos aus. Wir möchten die Meinung äußern, es sollten diejenigen dargestellt werden, welche die eleusinischen Ceremonien in Verachtung hielten. Denn die Aeltern der Hellenen erachteten die eleusinischen Weihen für heiliger als alle übrigen, in demjenigen Verhältnisse, in welchem die Götter höher stehen als die Heroen.[1]) Unter dem Fasse ist Tantalus dargestellt, umgeben von allen jenen Qualen, die Homeros schildert, überdieß aber geschreckt durch den drohenden Fall eines über seinem Haupte schwebenden Steines." — Als unterweltlicher Büßer war Ocnus ferner auf einem Gemälde dargestellt, welches Plutarch περὶ εὐθυμίας 14 beschreibt. — — Ὁ ἐν ᾄδου ζωγραφούμενος σχοινοστρόφος ὄνῳ τινὶ παριὴσιν ἐπιβοσκομένῳ καταναλίσκειν τὸ πλεκόμενον. Eine selbstständige Darstellung ohne Zusammenhang mit dem Hades scheint das von Plinius 35, 11, 40 erwähnte Gemälde enthalten zu haben. Piger qui appellatur Ocnus, spartum torquens quod asellus adrodit. Als Verfertiger desselben nennt die Bamberger Handschrift Nicophanes, während die Ausgaben früher Socrates lasen.[2]) Aber nicht nur auf Kunstwerken, auch in der alten

[1]) Ueber die Anwendung dieser Stelle auf ein Vasenbild, welches Panofka in Gerhard's archäologischer Zeitung 6, 284 beschreibt, muß ich das Urtheil zurückhalten, da mir keine Abbildung zu Gebote steht. Eine Beziehung jener Grabdarstellung zu den Mysterien scheint mir im Ganzen unzweifelhaft.

[2]) Brunn, Geschichte der griechischen Künstler 2, 154.

Komödie erschien Oenus als Büßer im Hades. So hatte ihn Kratinus aufgeführt. Photius Lex. p. 338. 8. Ὄνου πόκαι. ἐπὶ τῶν ἀνηνύτων καὶ μὴ ὄντων λέγεται ἡ παροιμία ὑπὸ τῶν Ἀττικῶν, ὥσπερ αἱ τοιαῦται, πλίνθον πλύνειν, ἀσκὸν τίλλειν, χύτραν ποικίλλειν, εἰς κοπρῶνα θυμιᾶν. Ἀρίσταρχος δὲ διὰ τὸ Κρατῖνον ὑποθέσθαι ἐν Ἅιδου σχοινίον πλέκοντα, ὄνον δὲ τὸ πλεκόμενον ἀπεσθίοντα. Das Gleiche bei Suidas s. v. ὄνου πόκαι, und Proverbia Coisl. 372. Aristarch hatte also die sprichwörtliche Redensart ὄνου πόκαι, welche sich auch bei Aristophanes in den Fröschen 187 findet, mit Hülfe des Oenusbildes zu erklären gesucht, und jenes mit Ὄκνου πλοκαί entweder verwechselt, oder absichtlich zusammengestellt, wie denn auch Beides, die Eselsschur und das Oenusseil eine einigermaßen ähnliche Bedeutung ergiebt.[2]) Zuletzt erscheint Oenus bei Propertius 4, 3, 21. Derjenige, welcher zuerst die Kunst der Lagerumwallung erfunden, verdiene des Oenus Strafe:

> Dignior obliquo funem qui torqueat Ocno,
> Aeternusque tuam pascat, aselle, famem.

Der Begriff der Buße und Strafe kehrt auch hier wieder. Ja als Verbrechen, das durch solche ewig vergebliche Arbeit gesühnt werden soll, erscheint hier jene pigritia, welche auch bei Plinius als das Wesen des Oenus (Piger qui appellatur Ocnus) hervorgehoben wird. Ruhig und thatenlos hinter Wall und Graben liegen, bildet den Gegensatz zu jenem kühnen, nie rastenden Unternehmungsgeiste, der Propertius als die höchste Auszeichnung des Feldherrn erscheint, und als rectus, adversus dem furchtsamen obliquus (Ovid. Rem. amor. 121) entgegen gesetzt werden kann. Zu dieser Auffassung gab die Wortbedeutung von Oenus die nächste Handhabe. Zaudern, Zögern, Bedenklichkeit, Thatlosigkeit bildet den eigentlichen Inhalt derselben. Ueber die Trägen wird nun ewige, nie unterbrochene, stets vereitelte Arbeit als Strafe verhängt. Den gleichen Gedanken des Zauderns und Zögerns finden wir wieder bei Menandros περὶ ἐπιδεικτικῶν 1, 2. IX. p. 133. Walz., wo als Beispiel der ὕμνοι πεπλασμένοι angeführt wird: ὥσπερ Σιμωνίδης τὴν αὔριον Δαίμονα κέκληκε, καὶ ἕτεροι Ὄκνον. Ἡ αὔριον und Ὄκνος haben ihre Verbindung in dem Gedanken des Trägen, der stets morgen, morgen spricht, und ewigen Aufschub seinem Benehmen zu Grunde legt. Ein Charakter dieser Art eignete sich besonders zu theatralischer Behandlung und Darstellung, und daß Oenus in diesem Sinne eine typische Figur bildete, können wir aus Pollux 4, 144 ableiten, wo unter den ἔκσκευα πρόσωπα auch Ἀπάτη, Μέθη, Ὄκνος, Φθόνος aufgezählt werden. Diese Auffassung verdient nun darum besondere Hervorhebung, weil sie zu der Darstellung des Pausanias in entschiedenem Gegensatze steht. Denn hier wird Ocnos nicht piger, sondern ἀνὴρ φίλεργος genannt,

---

2) Meinecke zu Kratinus in den fragm. comicor. 2, 1, p. 203.

und dem fleißigen Hausvater, dessen Unverdrossenheit ein verschwenderisches Weib vereitelt, verglichen. Ja auch in dem Gedanken, welchen die Jonier mit ihrer sprichwörtlichen Redensart, des Ocnus Seil flechten, verbinden, liegt die Idee des Fleißes und der Anstrengung, wenn auch einer solchen, die keinen Nutzen einbringt. Zwei Beziehungen ganz entgegengesetzter Art verbinden sich demnach mit Ocnus, diejenige der äußersten Trägheit und jene des unverdrossensten Fleißes. Wir begnügen uns an dieser Stelle die Erscheinung als solche hervorzuheben. Die Erklärung des Zusammenhangs beider Bedeutungen wird später versucht werden. Jetzt ist es unsere Aufgabe, der ursprünglichen Bedeutung des seilflechtenden Ocnus nachzuforschen.

2.

Diese muß ihrer Grundlage nach nothwendig eine physische sein. Der seilflechtende Ocnus ist ein Natursymbol. Wie die Geschichte der einzelnen Wörter stets mit der sinnlich-natürlichen Bedeutung eröffnet, und erst im weitern Fortgang der Entwicklung zu abgezogenen, figürlichen Anwendungen fortschreitet, wie in der Religion, in der Entwicklung des einzelnen Individuums und der Menschheit überhaupt, derselbe Fortschritt von dem Stoffe und der Materie zu Seelischem und Geistigem zu bemerken ist: also haben auch die Symbole, in welchen die früheste Menschheit ihre Anschauungen von der Natur der sie umgebenden Welt niederzulegen gewohnt war, eine rein physisch-materielle Grundbedeutung. Die Natur hat, wie die Sprache, so auch die Symbolik auf ihren Schooß genommen. Es wird sich später zeigen, wie gerechtfertigt die Zusammenstellung der Sprache und der Symbolik gerade in Beziehung auf Ocnus ist. Zwischen dem seilflechtenden Alten und den verschiedenen Bedeutungen des Wortes ὄκνος findet ein so genauer Zusammenhang statt, daß beide eine einzige Reihe der Entwicklung bilden, wobei die Wortbedeutungen als spätere Entfaltung des Ocnussymbols sich darstellen. Die Erklärungen und Beziehungen, mit welchen wir im Laufe des ersten Abschnittes bekannt geworden sind, erscheinen als verhältnißmäßig sehr späte Deutungen, und als Versuche einer Zeit, welcher die ursprüngliche Anschauung, aus der das Symbol selbst hervorgegangen, nicht mehr gegenwärtig war. Abgeleitet und ganz sekundär ist der Gedanke an Pigritia, Saumseligkeit und Trägheit. Nicht weniger sekundär die Auslegung der Jonier, der Gedanke an einen fleißigen Ehemann, eine verschwenderische Hausfrau, an eine Arbeit ohne Nutzen und Ertrag; ebenso wenig ursprünglich die Idee der Strafe und Buße, und jene entgegengesetzte der Erlösung und Befreiung, wie sie in der Darstellung des Pamfilischen Bildes hervortritt. Alle diese Gedanken

verdienen Berücksichtigung, weil sie von den Alten in dem Bilde des seilflechtenden Greises erkannt worden sind: sie selbst aber haben das Symbol nicht erschaffen, sondern sich hinterher an dasselbe angeschlossen. — Die ursprüngliche Naturbedeutung ergiebt sich aus einem Kultgebrauch des Nil-Landes. Diodor 1, 97 beschreibt denselben in folgenden Worten: *Πολλὰ δὲ καὶ ἄλλα τῶν μυθολογημένων διαμένειν παρ' Αἰγυπτίοις, τηρουμένης ἔτι τῆς προσηγορίας καὶ τῆς ἐν τῷ πράττειν ἐνεργείας. Ἐν μὲν γὰρ Ἀκανθῶν πόλει πέραν τοῦ Νείλου κατὰ τὴν Λιβύην, ἀπὸ σταδίων ἑκατὸν καὶ εἴκοσι τῆς Μέμφεως, πίθον εἶναι τετρημένον, εἰς ὃν ἱερέων ἑξήκοντα καὶ τριακοσίους καθ' ἑκάστην ἡμέραν ὕδωρ φέρειν εἰς αὐτὸν ἐκ τοῦ Νείλου. τήν τε περὶ τὸν Ὄκνον*[1]) *μυθοποιίαν δείκνυσθαι πλησίον κατά τινα πανήγυριν συντελουμένην, πλέκοντος μὲν ἑνὸς ἀνδρὸς ἀρχὴν σχοινίου μακράν, πολλῶν δ' ἐκ τῶν ὄπισθεν λυόντων τὸ πλεκόμενον.* Diese Stelle ist um so wichtiger, da sie einer größern Ausführung über den Zusammenhang griechischer und ägyptischer Religion angehört, und von dem Gedanken ausgeht, daß Manches, was Griechenland nur noch als Mythus kennt, in dem Heimathlande Aegypten als Kultgebrauch noch fortbestehe und Theil der Religionsübung bilde. Sollte nun auch dieses Abstammungsverhältniß unzuverläßig scheinen, so kann doch die von Diodor berichtete Thatsache selbst nicht in Zweifel gezogen werden. Die historische Verknüpfung mag als individuelle Meinung des griechischen Geschichtschreibers gering angeschlagen oder geradezu verworfen werden: die Kulthandlung des Seilflechtens selbst wird als Thatsache dargestellt und muß als solche angenommen werden. Ihre Bedeutung kann nicht einen Augenblick zweifelhaft sein. Das Flechten des Seils ist eine symbolische Handlung, welche nicht selten wiederkehrt, und mit dem Spinnen und Weben der großen Naturmütter auf einer und derselben Anschauungsweise beruht. So finden wir Aphrodite webend, so Penelope,[2]) so Circe, so Maia Proserpina, so die tres anus textrices der Unterwelt, welche ohne aufzublicken ihr Werk verrichten;[3]) spinnend die Parzen, spinnend Tanaquil-Gaia Cäcilia,[4]) spinnend Ilithyia,[5]) die Dianenpriesterinnen,[6]) spinnend die syrische Göttin,[7]) und Aphrodite-Urania zu Athen,

---

[1]) Die von Wesseling benützten Handschriften geben *ὄνον*. Es ist unzweifelhaft, daß Diodor *ὄκνον* schrieb. Er wollte auf den griechischen Oknusmythus hindeuten, und erreichte dieß am sichersten, wenn er den Namen des seilflechtenden Greises selbst anführte, weniger, wenn er nur die Eselin nannte. Jedenfalls aber bleibt der Sinn der gleiche, welcher Lesart wir auch den Vorzug geben.

[2]) Böttiger, Vasengemälde 10. Die schöne Spinnerin.

[3]) Apuleius in Psyche: Transito fluvio, modicum te progressam textrices orabunt anus, telam struentes, manus paulisper accommodes.

[4]) Festus v. Prædia. Proclus de nominib. in Gothofredi auct. L. L. p. 1400.

[5]) Pausan 3, 2: *εὔλινος*. Hymn. hom. in Apoll. 97, 115.

[6]) Herodot. 4, 34.

[7]) Lucian, dea Syria. p. 117. Bip.

die in diesem Sinne mit der Spindel dargestellt wird.[1] Nicht weniger ist die Saïtische Göttin Erfinderin und Beschützerin der Weberei,[2] der Schleier, welcher sie verhüllt, einer Bedeutung mit demjenigen Helena's, Vesta's und der Charis, die in der Ilias deßhalb die feinumschleierte heißt, mit dem goldenen *χειρόμακτρον*, das Demeter dem sie in der Unterwelt besuchenden Rhampsinit schenkt,[3] mit den laciniæ, welche bei Apuleius Ceres als Votivgaben dargebracht werden, mit den Tänien, die besonders auf Ceres bezogen und im Grabkult mit den chthonischen Mächten in vorzugsweise Verbindung gebracht werden. Von der Gottheit geht das Weben auf ihre Priesterinnen über. In der Anfertigung des großen Prachtgewandes, welches die Athenerinnen der Pallas Athene, die Elischen Matronen der Juno, die Amycleerinnen dem Apollo weben, liegt eine, der Gottheitsnatur selbst entsprechende, sie nachahmende heilige Handlung.[4] Daher knüpft sich die Weberei auch gar oft an den Kult großer Muttergottheiten: an den der Coïschen Aphrodite die Verfertigung der berühmten durchsichtigen Coïschen Gewänder, von welchen Horatius sagt: metiri possis oculis latus, (Plin. 11, 26.) an den der Isis diejenige der pellucidæ vestes e bysso tenui, welche Apuleius metam. 11, p. 256 Bip. erwähnt, an den der Patrischen *γυνὴ ἐπιχωρία* das Weben der Byssusgewänder.[5] Aehnliche Beziehung hat die Lydische Arachne, die in der Fertigung kunstreicher Gewänder mit Pallas selbst wetteifert,[6] eine ähnliche das Garn der Diana Dictynna, das feine Gewebe, in welchem Hephaist Aphroditens buhlerischen Umgang mit Ares umgarnt,[7] endlich jenes Netzwerk, mit welchem der delphische Omphalos und ähnliche Göttersteine auf Monumenten umgeben erscheinen, wie bei Pausan. 7, 23, p. 582 das alte hölzerne Kultbild der Eileithyia zu Aegium vom Kopf bis zu den Fußspitzen *ὑφάσματι λεπτῷ* bedeckt war.[8] Unter

---

[1]) Pausan. 1, 19, 2.

[2]) Kreuzer, Symb. 2, 274. Eustath. Il. 1, p. 31. ed Rom. *Πρώτη δέ τις Αἰγυπτία γυνὴ καθεζομένη ὕφανεν. ἀφ' ἧς καὶ Αἰγύπτιοι Ἀθηνᾶς ἄγαλμα καθημένης ἱδρύσαντο.* Strabo 13, p. 413. Heliod. Aeth. 2, 31.

[3]) Herodot. 2, 122.

[4]) *Κυανόπεπλος* nennt Demeter der homerische Hymnus in Cererem V. 440. 360. 374. 319. *Πέπλος κυάνεος* V. 183. — Pausan. 5, 16, 2; 3, 16, 2. — Paus. 2, 1, 7: der Peplos im Dotischen Heiligthum der Nymphen. — Nonn. 36, 315: *ἐφλοίωσε χιτῶνας.* — Apollon. Rh. 4, 424. Nonnus 16, 270: die Chariten dem Dionysos. Alcman ap. Heph. de metris p. 39: *Μῶσαι κροκόπεπλοι* — Paus. 2, 17, 6.

[5]) Paus. 7, 21, 7.

[6]) Ovid. Met. 6, 1—145. Serv. Georg. 4, 246.

[7]) Odyss. 8, 266—358.

[8]) An diese Auffassung schließt sich an, was bei Euripides Iphigen. Taur. 1432—1435. (Kirchhoff) Athene zu der Tochter Agamemnons spricht: „fortan wirst du der Brauronischen Ar-

dem Bilde des Spinnens und Webens ist die Thätigkeit der bildenden, formenden Naturkraft dargestellt. Die Arbeit der großen stofflichen Urmütter wird dem kunstreichen Flechten und Wirken verglichen, das dem rohen Stoffe Gliederung, symmetrische Form und Feinheit verleiht. Vollendet treten die Organismen alle aus dem Schooße der Erde hervor. Von der Mutter haben sie das kunstreiche Gewebe des Leibes, das jene mit unerreichbarer Meisterschaft im dunkeln Schooße des Stoffes bereitet. Darum verdient Terra vor Allen die Bezeichnung dædala, *πολυποικίλη κούρη*, artifex rerum, darum die Urmutter den Namen *μήτηρ πλαστήνη*.[1]) Daraus stammt auch der Hand ihre hohe Bedeutung, namentlich ihre Beziehung zu der Naturzeugung und der Mütterlichkeit des Stoffes. Als Sitz aller Kunstfertigkeit ist sie es, welche der rohen Materie ihre Gliederung giebt, und mit dem Leben zugleich auch schöne Form verleiht. Demeters *χειρόμακτρον* entspricht in der Auffassung dem Namen des weisen kunstreichen Chiron, der chthonischen *Εκκεχειρία* (Tzetz. Lycophr. 480) und *Χειρογονία*, die selbst aus der Hand hervorgegangen, aus ihr wieder Alles entstehen läßt. Des lydischen Mädchens kunstreiche Finger behalten auch nach der Verwandlung all ihre Fertigkeit bei; Arachne wird nie aufhören in der Symmetrie und Feinheit ihres Netzes die Schönheit des Naturgewebes darzustellen.[2]) In der Gliederung der Hand liegt ihre Tüchtigkeit zur Fertigung der vollendetsten Arbeit. Darum galt nach Sueton die gespaltene Hufe, durch welche Cäsars Pferd sich auszeichnete, als Vorbedeutung der höchsten Macht, darum umgekehrt nach Plutarch der Mangel solcher Gliederung als eine Bestätigung der dämonisch-verderblichen Natur des Esels. Wenn die griechischen Darstellungen des Ocnussymbols das schaffende Prinzip in

---

temis Priesterin sein, und bei ihr begraben werden; *καὶ πέπλων ἄγαλμά σοι θήσουσιν εὐπήνους ὑφάς, ἃς ἂν γυναῖκες ἐν τόκοις ψυχοῤῥαγεῖς λείπωσ' ἐν οἴκοις*. Ebenso sieht man nun ein, was es für eine Bedeutung hat, wenn nach Euripides im Jon 1145 Heracles aus dem Raube der Amazonen Apollo einen schöngewobenen Peplos weiht. Als Arbeit der Dianapriesterinnen bezeichnet er recht deutlich das Wesen ihrer Göttin als webender Naturmutter. — Noch mancher andere Zug alter Mythen, der sonst bedeutungslos scheinen könnte, gewinnt jetzt Sinn, so wenn bei Hygin fab. 66 Periböa den ausgesetzten Oedipus beim Kleiderwaschen findet; wenn nach Schol. zu Pindar Pyth. 4, 450 Simonides die Argonauten um ein Kleid Wettkämpfe halten läßt; besonders aber, wenn nach Servius zu Ecl. 6, 48 die Prötiden aus Juno's Peplus die Goldfäden ausziehen und den Pflug meiden. Sie werden als Amazoninnen gedacht, welche dem männlichen Aratrum und der Naturzeugung, insbesondere der ehelichen, sich entziehen, dann aber von dem bacchischen Melampus zu der Bestimmung ihres Geschlechts zurückgeführt werden. — Apulei. Met. 11, p. 260: Simia pileo textili.

[1]) Pausan. 5, 13, 4.

[2]) Dazu Heliodor. Aeth. 10, 25: *μετὰ τοῦτον καὶ οἱ Σηρῶν προσῆγοντο πρεσβευταί, τῶν παρ' αὐτοῖς ἀραχνίων νήματα καὶ ὑφάσματα, τὴν μὲν φοινικοβαφῆ, τὴν δὲ λευκοτάτην ἐσθῆτα προσκομίζοντες.*

Menschengestalt, das zerstörende unter dem Bilde eines Thieres darstellen, so tritt in diesem Gegensatz die Bedeutung der Hand noch schärfer hervor. Das Schaffen ist Kunstfertigkeit, das Vernichten ein Werk roher Kraft. Jene ruht in der menschlichen Hand, diese wird der dämonischen Thiernatur zugewiesen. Kam so in dem Spinnen, Flechten, Weben die Thätigkeit der Naturkraft, ihr kunstreiches Formen und Gestalten zur Darstellung, so erkannte man in jener Arbeit noch andere Bezüge zu dem Werke der tellurischen Schöpfung. In dem Zusammenwirken zweier Fäden konnte man die Duplicität der Kraft, und die zu jeder Generation erforderliche Durchdringung beider Geschlechtspotenzen erkennen. Noch deutlicher trat diese Vereinigung in der Technik des Webstuhls hervor. Die Durchkreuzung der Fäden, ihr abwechselndes Hervortreten und Verschwinden,[1]) schien ein vollkommen entsprechendes Bild der ewig fortgehenden Arbeit des Naturlebens darzubieten. Wenn in seinem unterirdischen Würfelspiel mit Demeter Rhampsinit bald verliert, bald gewinnt, und dann bei der Rückkehr von der Göttin mit dem goldenen Handtuch beschenkt wird, so ist dieses selbst eine Darstellung des Naturgewebes, in welchem Licht und Schatten, Hervortreten und Verschwinden als gleich nothwendige Faktoren erscheinen. Wenn ferner Arachne auf ihrem Gewebe vorzugsweise der Götter Liebesabentheuer und ihre Mischung mit sterblichen Frauen darstellt, wenn Hephaist's Netz Aphroditens Beilager mit Ares umstrickt, wenn insbesondere Ilithyia, die gute Weberin, als Geburtshelferin erscheint, durch ein neun Ellen langes Band sich bewegen läßt, der kreisenden Leto beizustehen, und von den delischen Jungfrauen vor der Hochzeit Spindeln mit Haarlocken umwunden zum Geschenk erhält:[2]) so zeigt sich hierin aufs klarste, welche erotische Bedeutung der Webearbeit und dem gekreuzten Ineinanderschlagen der Fäden zukömmt. Als Kreuzung wird, wie wir früher zeigten, die Begegnung der beiden Geschlechter gedacht, und durch die Hieroglyphe des Kreuzes die geschlechtliche Mischung von den Alten vielfältig dargestellt, so daß nicht nur die Dioscuren, sondern namentlich auch die Efesinische Diana häufig das Kreuz führen. Darauf ruht die Bedeutung des ägyptischen Tau, diejenige der Mantelspangen, — im Mythus von Damia und Auxesia und dem des Oedipus, — welche die Frauen den großen Müttern und Ehegöttinnen darbringen, darauf die der Dokana und des ihnen entsprechenden sororium tigillum, darauf nicht weniger die Bedeutung der Kreuzwege und ihre Beziehung zu der chthonischen Hecate. In

---

[1]) Von der amazonischen Cyrene sagt Pindar Pyth. 9, 33: οὔϑ' ἱστῶν παλιμβάμους ἐφίλησεν ὁδούς, ein Ausdruck, der für das Wesen der männer- und liebefeindlichen Amazonen von doppelter Bedeutung ist.

[2]) Nachweisungen bei Gataker zum Antonin. 4, 26, p. 112 f. Kreuzer Symbol. 4, 132.

gleicher Weise treffen sich die geminæ telæ der Weberin; aus ihrer Vereinigung entsteht das Gespinnst, dessen vielfarbige Bilder den bunten Teppich der Erdoberfläche darstellen. In Fortsetzung der gleichen Grundanschauung bezeichnet Ein Wort das μορίον γυναικεῖον und den Webekamm, dessen Zähne die einzelnen Fäden trennt. Κτείς vereinigt diese beiden Bedeutungen, und in dem Namen Circe (von κέρκις, pecten)[1]) laufen die Begriffe von Weberin und Naturmutter gleicher Weise zusammen. Es ist mir höchst wahrscheinlich, daß das auf so vielen Initiationsvasen erscheinende, leiterartig mit Sprossen versehene Geräthe seine mystische Bedeutung aus derselben Grundlage ableitet. Ursprünglich dem Lanificium bestimmt, gelangt es nach Eusebius zur Aufnahme in die bacchischen Mysterien, und kann hier keine andere Beziehung haben als diejenige, welche der Wollebereitung und Weberei im Allgemeinen zukömmt, die physisch-erotische der Begattung und Naturzeugung überhaupt. In dieser ruht nun ferner die Idee von Fatum und πρεπομένη. In das Gewebe, aus welchem jeder tellurische Organismus besteht, wird der Faden des Todes mit hineingewoben. Untergang ist das oberste Naturgesetz, das Fatum des stofflichen Lebens, vor dem selbst die Götter sich beugen, das zu beherrschen sie sich nicht rühmen können. So wird das Gewebe der tellurischen Schöpfung zum Schicksalsgespinnst, der Faden zum Träger des menschlichen Looses, Eileithyia, die Geburtshelferin, die gute Spinnerin, zur großen Moira, die an Alter selbst Kronos übertrifft.[2]) Rettend erscheint der Faden in seiner Verbindung mit der dionysischen Ariadne-Aphrodite, verderbenbringend jener, der beim Heiligthum der Erinnyen entzwei bricht, und diejenigen, welche nach der Kylonischen Unruhe seinem Schutze sich anvertraut hatten, der Wuth des Volkes preisgiebt. Auf diese Anschauung gründet sich jene, welche in Helena's und Eriphyle's Schleier, nicht anders als in ihrem Halsband, ebenso in dem giftgetränkten Gewande, mit welchem das Weib dem weiberfeindlichen Heracles den Untergang bringt, das verderbende Schicksalstuch erkennt, die Tänien vorzugsweise den Gräbern und den unterirdischen Mächten weiht, den uranischen Gottheiten in ihrer siderischen Natur den Webstuhl, den Träger des in den Gestirnen geschriebenen höchsten Schöpfungsgesetzes beilegt, und endlich, wie das Weltgebäude überhaupt, so insbesondere das menschliche Leben als ein großes Schicksalsgewebe darstellt.[3]) Alle diese Auffassungen gehen auf Eine Grundanschauung, nämlich auf jene erste, rein physische Idee von spinnenden und webenden Geburtsmüttern zurück. Daraus erhält nun das

---

[1]) Heyne im Excursus I. zu Aeneis 7. Ovid, M. 6. 58.
[2]) Pausan. 8, 21.
[3]) Euripid. Orest. 12.

Seilflechten der Panegyris von Acanthus seine sprechende Bedeutung.[1] Auch hier ist die schaffende und gestaltende Naturarbeit symbolisch dargestellt. Der rohe Stoff erhält in den Händen des Seilflechters künstliche Gestalt. Er nimmt Form und individuelle Bildung an. Aus zwei Schnüren wird das Seil zusammengeflochten. Die Zweiheit der Geschlechter, der Dualismus der beiden Lebenspole, die das Gespann der Schöpfung als Zwillingsbrüder mit unerreichbarer Schnelligkeit fortreißen, tritt zur Einheit zusammen und giebt der sichtbaren Schöpfung, dem ὁρατὸς κόσμος, seine erste Entstehung, seine stete Erneuerung und ewige Verjüngung. Aber dieses Gewebe ist noch ein ganz rohes. Kein feiner Faden, kein kunstreiches Gespinnst geht aus der Hand des fleißigen Mannes hervor. Diodor spricht von einer ἀρχὴ σχοινίον μακρά, Pausanias und Andere von σχοινίον, θωμιγξ, funis. Als grobes, roh zusammengedrehtes, mächtiges Seil erscheint Ocnus Gespinnst auf allen unsern, in Abbildung mitgetheilten Denkmälern. Diese Eigenthümlichkeit ist nichts weniger als gleichgiltig oder unbedeutend. Wie nach der ältesten, insbesondere nach der orphischen Theologie eine Entwicklung des Stoffes vom Formlosen zur Form, vom Unvollkommenen zum Vollkommenen, vom chaotisch Rohen zu immer feinerer Gliederung und Organisation stattfindet, und erst im Fortgang einer von unten nach oben weiterschreitenden kosmischen Ausbildung das Schöne zur Darstellung gelangt: so zeigen auch die Geburten des tellurischen Stoffes eine Abfolge des Werdens, in welcher eine stufenweise Entfaltung vom Rohen zum Künstlichen, von der unvollkommenen zur feinern Gliederung bemerkbar wird. Auf das einfache rohe Seil folgen feinere Gewebe, bis in den mit künstlichen Bildern der Erde und Götterwelt durchwirkten durchsichtigen Gewändern die höchste Kunstvollendung der Götterhand zur Offenbarung gelangt. In dem Liede, worin der Lesbier Leukos Aphrodite's Kampf mit Athene um den Preis in der Webkunst besingt, wird dieser Unterschied des groben kunstlosen und des feinen zierlichen Gespinnstes in sehr bedeutsamer Weise dargestellt. Aphrodite, die Urmutter der rohen tellurischen Zeugung, vermag Pallas vollendete Fertigkeit nicht zu erreichen. Unerfahren in solchem Werke zeigen sich ihre Hände. Die Fäden, welche sie zu Stande bringt, erreichen die Dicke jener aus Weiden geflochtenen Seile, mit welchen der greise Schiffbauer die Zwischenräume der schlecht gefügten Balken seines Fahrzeuges ausfüllt. Die mächtigen, rohen Gespinnste der zu feinerer

[1]) Für die Uebung dieser Kunst in Aegypten haben wir ein merkwürdiges Zeugniß des Euripides in den Trojanerinnen am Anfang, wo die geflochtenen Schiffstaue eine Kunst Aegyptens genannt werden. Dazu vergleiche man Schol. Pind. 4, 376, wo von den kolchischen Aegyptern bemerkt wird: ἔχουσι δὲ καὶ λινουργοῦσι τὴν καλάμην ὥσπερ Αἰγύπτιοι.

Arbeit nicht geschickten Göttin erregen Athenens Gespötte. Unvollendetes Werkes eilt Aphrodite wieder zurück nach Cyprus, und unter ihrem Einfluß beginnt das Werk der tellurischen Zeugung von Neuem. Nonnus, Dionys. 23, 234—334. Es ist klar, daß hier zwei Stufen schöpferischer Naturthätigkeit unterschieden werden. Aphrodite webt aus roherm Stoff der tellurischen Gebilde grobes Geflechte, Athene feinere Gewänder vollendeter Schönheit. Jene gehören der Erde, sind aphroditischer Erdzeugung, wie sie in den saftreichen Weidengesträuchen feuchter Tiefen sich darstellt, Ebenbild; diese erreichen eine höhere Stufe der Vollkommenheit, die himmlische. Jene bleiben unvollendet, und werden wieder aufgelöst (v. 255: ἔργον παλλίλυτον), vollkommen dagegen ist, was aus Athenens Händen hervorgeht. Dort liegt stoffliche Befruchtung verbunden mit den Schmerzen der Geburt dem Werke zu Grunde (v. 295. 306. 328.) Auf Pallas Seite ist rein olympisches Dasein, frei von aller stofflichen Lust (v. 287—295), frei von Geburtsschmerzen, wie die Göttin selbst nur einen Vater, ihren Zeus kennt. In dieser ganzen Darstellung tritt die Bedeutung des Seilgeflechts recht deutlich hervor. Kunstlosem Stricke gleicht Aphrodite's Werk. In Verbindung mit den Urmüttern tellurischer Zeugung wird das Seil Darstellung der stofflichen Geburt, Symbol der Erdfruchtbarkeit, Sinnbild der aus der groben Materie der Erde zusammengefügten chthonischen Gebilde. In solcher Bedeutung könnte es allen Urmüttern von Aphroditens Art und Wesen mit gleichem Rechte beigelegt werden. Wenn diese statt dessen meist webend dargestellt sind, so fehlt es doch keineswegs an Beispielen des Seilattributs. Schlüssel und Seil sehen wir in den Händen einer dreigestalteten Hecate, [1]) deren Abbildung Causseus im Museum romanum sectio secunda tav. 20—22 mittheilt. Beide Symbole finden ihre Erklärung und Rechtfertigung in Hecate's allbekannter tellurischer Mutternatur, durch welche sie zu Geburt, Kinderpflege, und jeglichem stofflichen Seegen in die nächste Beziehung, mit Artemis, Eileithyia, Hestia[2]) aber in die genauste Verbindung tritt. Die Paarung von Schlüssel und Seil in den Händen derselben Gestalt ist wohl begründet. Wenn auch Ergebnisse zweier verschiedener Anschauungen, sind sie doch Bezeichnungen derselben Eigenschaft, nämlich der in fruchtreicher Eröffnung des weiblichen Schooßes bewährten Mütterlichkeit. In diesem Sinne führt mehr als eine der stofflichen Urmütter den Schlüssel. So außer der Nymphe bei Pausanias 5, 20, 1 auch Artemis, von welcher der Ausdruck κληδουχεῖν auf die

---

[1]) Pausan. 2, 30. 2.

[2]) Euripid. Medea 400. Apul. Met. 11, p. 257. Oben S. 150.

ihr gleichgestellte Priesterin übergegangen ist.[1] So Ilithyia,[2] so Athene.[3] Alle zunächst in jenem stofflichen Sinne, welchem zufolge Ovid F. 4, 87 den Monatsnamen Aprilis von der Eröffnung des Erdenschooßes versteht. In derselben Bedeutung wird der Schlüssel auch Janus und Hades, dem aus der Erde Schooß Reichthum spendenden Pluton beigelegt. Wenn Pausanias 5, 20, 1 die Verbindung des Schlüssels mit Pluto dadurch zu rechtfertigen sucht, daß es ja dieser Gott sei, der die Unterwelt verschließe, so gehört diese Erklärung in die Reihe vieler ähnlicher, welche die unklar gewordenen Grundanschauungen frühester Zeit durch äußerliche Bezüge ersetzen zu können glaubten. Der gleiche Vorwurf trifft diejenigen unter den Neuern, die auch für Hecate's Verbindung mit Seil und Schlüssel zu ähnlichen Gedankenverbindungen ihre Zuflucht nehmen. So will Causseus in beiden Attributen den Ausdruck der finstern Todesbeziehung jener schrecklichen Göttin, Gerhard §. 568 „eigentlich unterweltliche Symbole" erkennen. Funes quoque ad pœnas infernales referuntur, clavemque optime comitantur, siquidem, quod ligatum est et clausum, effugere haud facile potest. Wie weit entfernt diese Auffassung von der wahren Bedeutung des Stricksymbols ist, zeigt ihre Vergleichung mit der oben entwickelten Anschauung der Alten von flechtenden, spinnenden, webenden Naturmüttern. Strick und Schlüssel haben allerdings eine vorwiegend chthonische, und, wenn man den Ausdruck trotz seines Doppelsinnes für passend erachtet, wesentlich unterweltliche Beziehung. Aber diese zeigt uns das Naturleben zunächst in seiner heitern, nämlich auf Geburt, Fruchtbarkeit, Gedeihn der Erdzeugung gerichteten Seite. In dem Stricke wird die flechtende, gestaltende Thätigkeit der großen Erdmutter dargestellt; die Idee eines streng waltenden, alles Gewordene dem Untergange zuführenden Schicksals schließt sich als nothwendige Ergänzung an jene erste Mutteridee an, und zeigt die lebengebende Naturpotenz auch im Lichte der großen Moira, die in das Gewebe jedes irdischen Daseins den Todesfaden mit einflicht.[4]

3.

Die bisherige Auseinandersetzung erhebt den wahren, ursprünglichen Sinn des im Nil-Lande heimischen Natursymbols vom seilflechtenden Greise über allen

---

[1]) Euripid. Iphigen. Taur. 1431. 131. Vergl. Spanheim ad Callimachi h. in Cerer. 45.

[2]) Hymn. Orph. 2, 5.

[3]) Plin. 34, 8, 14, worüber Kreuzer, Symb. 4, 196--199, Gerhard, Myth. §. 248. 8 zu vergleichen sind.

[4]) Ueber die Bedeutung des Seiles in der germanischen Mythologie verweise ich auf Mannhardt, germanische Mythen, Berlin 1858, wo man in dem Register unter dem Worte Schicksalsseil die bezüglichen Stellen angegeben findet.

Zweifel. Wir dürfen es als vollständig gesichert betrachten, daß in jener Hieroglyphe die schaffende und gestaltende Thätigkeit der stofflichen Kraft ihren Ausdruck gefunden hat. Dadurch gelangt nun eine unscheinbare Einzelnheit des Campana'schen Bildes zu großer Bedeutung. Die auf Tafel 1 gegebene Abbildung zeigt, daß der Greis in der Umgebung hoch aufschießender Sumpfpflanzen seine nie endende Arbeit verrichtet. Man könnte in dieser Einzelnheit eine Andeutung der sumpfigen Tiefen des acherontischen Stromes erkennen. Wird doch Ocnus auf jenem Grabfriese den großen Duldern der Unterwelt beigesellt, mithin selbst als Bewohner des schreckenerfüllten Hades dargestellt. In der Lesche zu Delphi hatte ja Polygnot nach Pausan. 10, 28, 1 den Acheron ebenfalls durch den aus seinen Schlammgewässern reich aufschießenden Schilfröhricht, [1]) und durch die Schattenfische kenntlich zu machen gesucht. Aber damit ist die Bedeutung jenes Beiwerkes für die Ocnusdarstellung noch nicht erschöpft. Für diese hat die Nähe der unterirdischen Schlammgründe und ihrer Sumpfvegetation eine ganz besondere Wichtigkeit. Sie zeigt uns das Material, aus welchem der Strick geflochten wird, und bringt in solcher Weise das rohe Geflechte des Seiles mit der tiefsten Stufe der Naturzeugung in einen nothwendigen innern Zusammenhang. Pausanias nennt das Geflechte σχοινίον, Plinius sparlum. Σχοινίον ist ein aus dem σχοῖνος (ὁ und ἡ) geflochtenes Seil. Σχοῖνος selbst führt den Beinamen ἐλεία. Dioscorides Περὶ ὕλης ἰατρικῆς 4, 52 Περὶ σχοίνου ἐλείας theilt das ganze Geschlecht in zwei Hauptarten ein: die eine ὀξύσχοινος, die oben spitz zuläuft, die andere ὁλόσχοινος, fleischiger und dicker als die erstere. Als entsprechenden lateinischen Namen für das ganze Geschlecht giebt Dioscorides Juncus marinus. Die Verarbeitung dieses Juncus zu Stricken bezeugt Plinius 19, 2, 19: Junco Græcos ad funis usos, nomini credamus, quo herbam eam appellant, oxyschœnon, holoschœnon. Wie σχοῖνος und σχοινίον zusammengehören, so stehen sie auf dem Grabbilde neben einander. Das Material und das daraus gefertigte Werk werden mit Einem Blicke umfaßt. Ja in dem lateinischen Worte Juncus zeigt sich noch eine weitere Beziehung beider Gegenstände. Das Jungere, worin des seilflechtenden Ocnus Arbeit besteht, hat der Sumpfpflanze ihren Namen gegeben. Juncus ist von jungere abgeleitet. Die Anschauung, aus welcher diese Sprachverbindung hervorgegangen, ruht nun nicht darin, daß Juncus vinciendo jungendoque utilis ist; noch weniger darin, daß man aus ihm vorzügliches Seilwerk anfertigen kann. Vielmehr ist es die Vorstellung von der Naturthätigkeit selbst, welche der σχοῖνος ἐλεία den Namen

[1]) Paus. 5, 14. 4. Asopus liefert die besten σχοῖνοι. Virgil. Ecl. 6, 72. Philostrats Gemälde τὰ ἕλη. Imag. 1, 9.

juncus zu Stande brachte. Dafür legt das Ocnussymbol, dafür die allgemeine Annahme flechtender, spinnender, webender Naturmächte Zeugniß ab. Wie der Greis durch Zusammenflechten und Verbinden zweier Schnüre den Strick anfertigt, so ist die Sumpfpflanze durch eine in gleicher Weise gedachte Thätigkeit der Natur zu Stande gekommen. Der Ausdruck Juncus ruht auf der gleichen Vorstellung, welche in dem seilflechtenden Alten ihre künstlerisch-bildliche Darstellung gefunden hat, und die auch in ἄνθη τὰ πλεκτά bei Aeschylus, Perser 719 wiederkehrt. — Statt σχοινίον gebraucht Plinius spartum. Auch dieses Wort bezeichnet nicht nur den Strick, sondern ebenso das Material, aus welchem er gefertigt wird. Spartum kömmt als Name einer juncusartigen Schilfpflanze vor. Dioscorides 4, 158 giebt eine Beschreibung, welche dem Aussehen der Pflanze auf unserem Grabbilde besonders entspricht: θάμνος φέρων ῥάβδους μακράς, ἀφύλλους, στερεάς, δυσθραύστους. Plinius 19, 2, 7 widmet dem spartum eine ausführliche Beschreibung. Herba et hæc sponte nascens et quæ non queat seri juncusque proprie aridi soli, uni terræ dato vitio; namque id malum telluris est, nec aliud ibi seri aut nasci potest. Seine Benützung kam zuerst bei den Karthagern in Uebung. Spanien bot es in vorzüglicher Qualität. Dem Beispiele der Karthager folgten die Römer.[1]) Auch der Ausdruck spartum verdient Beachtung. Er ruht auf σπείρειν, so gut als Σπαρτοί, sporium und spurii, Spercheios, Spermo, der Name des lydischen Ehebrechers. Aber welcher Gedankenzusammenhang verbindet spartum und σπείρειν? Haben wir doch eben aus Plinius Angabe vernommen, daß die spartum genannte Juncusart zu denjenigen Pflanzen gehört, die nicht gesät werden, die ohne des Menschen Zuthun aus der Erde emporschießen, ultro, injussa, ἄσπαρτα, Ausdrücke, durch welche Virgil diese niedere Stufe der Erdzeugung von der laborata Ceres unterscheidet.[2]) Solche ohne Pflug und ohne Aussaat frei sprossende Gewächse sollten von σπείρειν sparta genannt sein? Das Auffallende, welches hierin liegt, dürfte durch einzelne in der ersten Abhandlung niedergelegte Andeutungen bereits beseitigt sein. An dem Schilfkult der Ioxiden haben wir die Verbindung der Sumpfzeugung mit dem ausschließlichen Hervortreten des Mutterthums erkannt.[3]) Die Geschlechtsmischung der beiden großen Naturpotenzen, welcher Binsen und Röhricht ihre Entstehung verdanken, ist jene hetärische Begattung, bei welcher die Frucht nur eine Mutter kennt, die aktive männliche Potenz dagegen als individuell unbestimmter Sämann, ihre Thätigkeit ganz allgemein als σπείρειν aufgefaßt wird. Die Sumpfzeugung

[1]) Liv. 22, 20.
[2]) Serv. Aen. 8, 181.
[3]) Oben S. 34. Plutarch im Theseus 11.

selbst erschien uns als Vorbild des menschlichen Hetärismus, der unehelich Gezeugte vielfältig nach Analogie der Sumpfpflanzen gedacht. Der Name Spurius und Σπαρτός, der den von unbekanntem Sämann Gezeugten bezeichnet, kann demnach wie von den Menschen, so auch von den Sumpfpflanzen, überhaupt von jeder ultronea creatio, gebraucht werden. Nach dieser Gedankenverbindung läßt sich der Begriff des σπείρειν sehr passend auf den wilden Röhricht anwenden, und zur Grundlage der Bezeichnung spartum erheben. Was durch sie ausgesprochen wird, ist der hetärische Charakter der in des Sumpfes Tiefen vor sich gehenden Geschlechtsverbindung. Spartum und Σπαρτοί sind nach derselben Auffassung genannt, und beiden schließen sich Spurii an. Ein äußerlicher Zusammenhang fehlt den durch diese drei Worte verbundenen Gegenständen ganz. Was haben Sparter, unechte Muttersöhne und Schilfpflanzen mit einander gemein? Lassen sich wohl drei Dinge denken, denen in gleichem Grade jede Verwandtschaft abgeht? Aeußerlich gewiß kann niemand an eine Zusammenstellung denken. Aber etymologische Verwandtschaften ruhen gar oft auf viel tiefer liegenden Beziehungen. In dem vorliegenden Falle ist es die Grundanschauung von dem Wesen tellurischer Zeugung, welche das Verschiedenartigste sich näher bringt und die Wortbildung geleitet hat. Wir werden der entwickelten Idee bald noch weitere Ausführung zu geben Gelegenheit finden. Für die Ocnusvorstellung wird sie in mehr als einer Beziehung lehr- und folgenreich. — Wie man die Verbindung von juncus mit jungere ganz äußerlich zu erklären versuchte, so ist auch der Zusammenhang von spartum mit σπείρω in Ermanglung tieferer Einsicht in der willkührlichsten Weise vermittelt worden. Harduin zu Plinius denkt sich die Sache so: Spartum a σπείρω, non qua serere significat, quia spartum non seritur, sed qua conserere, innectere, quia nectendis funibus maxime inservit. Zu solchen Scheinerklärungen gelangt eine Wissenschaft, die sich nie bemüht, der antiken Gedankenwelt selbst näher zu treten.

4.

Bringen wir nun die eben entwickelte Bezeichnung des seilflechtenden Ocnus zu Sumpf und Sumpfpflanzen mit der früher festgestellten Bedeutung des Stricks und der Flechtarbeit in Verbindung, so gewinnt das Natursymbol, welches an der Festversammlung zu Acanthus alljährlich vor dem ganzen Volke bildlich dargestellt wurde, einen immer sprechendern Sinn. Der Gedanke, welcher in dem arbeitsamen Alten ein Sinnbild der schöpferischen Naturkraft erkennt, erhält nun eine genauere Bestimmung. Die Stufe tellurischer Zeugung, welcher das Ocnussymbol zunächst entspricht, ist nicht jene der laborata Ceres, sondern die tiefere

der durch keine menschliche Beihülfe vermittelten Vegetation, wie sie in feuchten Niederungen, zumal in Sumpfländern, am üppigsten gedeiht. Erscheint der Ackerbau als eine höhere Entwicklung des Menschengeschlechts, und Demeters goldene Frucht als der edelste Ertrag des mütterlichen Erdschooßes, so haben dagegen Schilf und Röhricht des Sumpfes dadurch besondere Bedeutung, daß sich in ihnen das Werk der Naturzeugung in seiner vollen Selbstständigkeit und Ursprünglichkeit dem menschlichen Blicke darstellt. Wenn in Nonnus 11, 370 f. schöner Schilderung Kalamus des Mäander Sohn, und Karpus um den Sieg ringen, und Karpus ihn zuletzt davonträgt, wenn des Binsenmannes Schöneus Tochter Atalante die Schœneia virgo durch den Zauber der goldenen Aepfel um den Siegeskranz gebracht und Hippomenes zur Beute wird:[1]) so ist in diesen beiden Mythen der Triumph des alle höhere Kultur bedingenden Ackerbaulebens über die tiefere Stufe der Erdzeugung, der ehelichen Verbindung über das bloß hetärischer Geschlechtsmischung hingegebene Amazonenthum des Mädchens in schönster Weise dargestellt; die Bedeutung des Sumpflebens und der selbstständigen Erdvegetation für die alte Naturreligion bleibt aber daneben in ihrer vollen Wichtigkeit stehen. Sie liegt in der völlig selbstständigen Thätigkeit der großen stofflichen Kraft, welche alle menschliche Theilnahme fernhält, und ohne daß geackert, gesäet oder geerntet würde, in ewigem Kreislauf das Werk der Zeugung, Mehrung und Forterhaltung von sich aus verrichtet. In dem Schauspiel, welches das Sumpfleben dem erstaunten Blicke der ersten Menschheit darbot, trat die ganze Allgewalt tellurischer Schöpfung hervor. Kein Saame hat den Mutterschooß der Erde befruchtet, kein Pflug die Furche geöffnet. Aus eigener Kraft sendet der Stoff, was er in dunkler Tiefe bereitet, vollkommen gebildet ans Licht des Tages empor. Die Halme wachsen, gelangen zu ihrer höchsten Entwicklung, altern, sterben ab, und werden durch neu aufschießende ersetzt, denen der gleiche Kreislauf der Entwicklung bevorsteht. Das Prototyp alles irdischen Lebens schien darin vor Augen gestellt, wie Hippocrat. Diæt. 1, 5 Pflanzen und Menschen in Vergleichung setzt. In der Vegetation des Sumpfes und in ihrem ewigen Kreislauf offenbarte sich das Gesetz, dem auch die Thier- und Menschenwelt unterliegt. Dasselbe Entstehen aus dem Mutterschooße des Stoffes, dasselbe Zurückkehren in das Dunkel desselben, dieselbe Erhaltung ewiger Jugend des Geschlechts durch das ewige Absterben des Individuums. Diese reiche Gedankenfülle ist es, welche die alte Welt in dem Bilde des ewig aus Sumpfpflanzen sein Seil flechtenden Ocnus niedergelegt hat. Wie sehr des

---

[1]) Ovid. Trist. 2, 399. Met. 10, 609. Her. 16, 263. Am. 1, 7, 13. Sidonius Apoll. Carm. 14, 14.

Nil-Landes physische Natur gerade diese Auffassung und die aus ihr hervorgegangene Symbolik befördern mußte, liegt auf der Hand. Unter dem Einflusse jener Erscheinungen, welchen Aegypten sein Dasein und all seine Fruchtbarkeit verdankt,[1]) bildete sich dort jene Anschauung, die in den chthonischen Gewässern den Träger der phallischen Kraft, in der Erde den weiblich-empfangenden Stoff, in der Verbindung beider, wie sie die jährliche Ueberschwemmung herbeiführt, den Akt zeugender Geschlechtsmischung erblickt.[2]) Die Zeugnisse der Alten sind so zahlreich, daß wir uns mit der Hervorhebung einiger weniger begnügen. Zu Virgils Worten Speluncisque lacus clausos (G. 4, 364) bemerkt Servius: Hæc autem non sunt per poeticam licentiam dicta, sed ex Aegyptiis tracta sunt sacris: nam certis diebus in sacris Nili, pueri, de sacris parentibus nati, a sacerdotibus Nymphis dabantur: qui cum adolevissent, redditi narrabant lucos esse sub terris, et immensam aquam omnia continentem, ex qua cuncta procreantur. Unde est illud secundum Thaleta: Oceanumque patrem rerum.[3]) Die gleiche Zurückführung der jonischen Lehre auf ägyptischen Glauben begegnet bei Plutarch de Placit. phil. 1, 3 und de Iside et Osiride 34. Die Priester behaupten, lesen wir hier, daß Homer sowohl als Thales den Grundsatz, das Wasser sei der Ursprung und Anfang aller Dinge, von den Aegyptern genommen hätten, denn Okeanos sei Osiris und Thetys die Isis, welche alle Dinge ernähre und erhalte. Dionysos werde von den Griechen Hyes genannt, als der Herr der feuchten Natur, der mit Osiris zusammenfalle. Statt Osiris schreibe Hellanicus Hysiris, eine Bezeichnung, die nach Reiske ohne Zweifel von ὕσις oder ὑγρότης abgeleitet sei, und die gewiß auch von den ägyptischen Priestern herstamme.[4]) Demnach erscheint der Nil in seiner befruchtenden Kraft selbst als Osiris physische Unterlage (c. 33). Seine Wogen wälzen des männlichen Gottes zeugenden Phallus (c. 17) mit sich fort,[5]) wie auf dem Mannheimer Bronzebilde der jonische Poseidon phallisch dargestellt und als Ἀρχὴ τῶν πάντων bezeichnet ist.

---

[1]) Diodor 1, 37. Herodot 2, 21. Besonders Eustath. zu Od. 7, 120, p. 275 ed. Bas. Ueber die verschiedenen Namen Aegyptus, Melo (dazu Chemi) Geon, Φρουρῶν, Χρυσοῤῥόας, Siris sehe man Jablonski, Pantheon Aegypt. Pars. 2, p. 147—164. Kreuzer, Symb. 2, S. 29. Note 2.

[2]) Oben S. 61; Damascius de princip. p. 381. Kopp. ὕδωρ καὶ γῆν, δύο ταύτας ἀρχάς. — Herod. 4, 76; 5, 17. 18; 7, 133. Aelian. v. h. 1, 12. Plutarch apophth. initio. Lycophr. 1378—1387.

[3]) Il. 14, 200. 304. Besonders Aristot. Met. 1, 3. Dazu Schwegler 3, p. 30—33. Cic. N. D. 1, 10.

[4]) Vergl. Plut. Symp. 4, 5; 6, 1; 8, 5. Parthey zu Is. und Os. p. 227 Aug. C. D. 7, 21.

[5]) Phallische Vorstellungen zu Karnak, Antiquités de l'Egypte. vol. 2, pl. 64. A. III. Kreuzer, Symb. 2, S. 31. Jamblich. de myst. 1, 11. p. 38. Parthey.

Wie Osiris in dem Nilstrom, so wird Isis in dem von den überfluthenden Gewässern befruchteten Landestheile erkannt. (c. 30. 53.)[1] In der Verbindung Beider liegt der Akt der tellurischen Begattung, die sich vollendet, wenn die Feuchtigkeit im Schooße des Stoffes aufgenommen und verschwunden ist. In Nachahmung dieses Naturvorgangs mischen die Priester in goldenem Kästchen Erde mit Wasser, gießen sie auch zu Acanthus die Wogen des Nils alltäglich aus 360 Urnen in ein durchlöchertes Faß (Diodor. 1, 97), eine Kulthandlung, welche die Anfüllung und Befruchtung des Erdschooßes mit dem zeugenden Naß sinnbildlich darstellt, und so dem Mythus von Iphimedea's Liebe zu Poseidon und dem Gebrauch, welchen sie von des Meeres Wogen machte,[2] der Idee nach völlig entspricht. Wenn in diesen Anschauungen das tellurische Wasser als das Prinzip der Schöpfung erscheint, so daß auch die Sonnenmacht zu jenem in ein Verhältniß der Unterordnung und Abhängigkeit tritt,[3] und nach Cicero de nat. deorum 3, 16 selbst die ganze Götterwelt aus dem Strome hervorgeht: so wird in consequenter Entwicklung des Gedankens der Sumpfschlamm zum Sitz und Träger aller irdischen Fruchtbarkeit erhoben. In dem Sumpfschlamm erscheint jene innige Verbindung von Erde und Wasser, die auch der feuchten Siegelerde, wie sie die Töpferstochter dem Neleus anbietet, die Bedeutung der Befruchtung des Weibes durch den Mann verleiht. Die Alten heben jene hohe Bedeutung der Schlammgewässer vielfältig hervor. Philostrat im Leben des Apollonius 6, 6 führt die hohe Verehrung des Nil darauf zurück, daß die Aegypter ihn für ein Gemisch von Wasser und Erde ansehen. Vergl. 6, 23. Mit dem Nil theilt der Indus dieselbe Natur 6, 1; 2, 18. Gleich ihm überschwemmt er alljährlich das La d, führt Erde mit sich, erzeugt ähnliche Thiere und Gewächse, und erscheint als die Ursache alles Erdseegens, so daß ihm, wenn er zu steigen beginnt, Stiere und schwarze Pferde geopfert und ein goldenes Kornmaß seinen Fluthen überliefert wird. 2, 19. Heliodor 9, 9 schließt sich Philostrats Angabe an. In seiner Beschreibung der *Νειλῶα*, welche die Anschauung der Aegyptier mit besonderer Klarheit ausführt, wird auf die in jenem Strome verwirklichte innige Verbindung des feuchten und trockenen Elements besonderes Gewicht gelegt. In

---

[1]) Heliodor, Aeth. 9, 9. p. 293 ed. Mitscherlich. Macrob. Sat. 1, 20. 21. Serv. Aen. 8, 696 Isidor. Or. 8, 11. — Herod. 2, 59. Diodor 1, 10. Steph. Byz. v. *Βούσιρις*. Clem. Alex. Strom. 1, p. 322. Phurnut. de nat. Deor. c. 28.

[2]) Apollod. 1, 7, 4. Pausan. 10, 28, 4. Karischer Kult. — Jul. Valer. R. G. Al. 3, 85.

[3]) Plinius 2, 68. de Pythiæ oracul. p. 400. Euseb. Præpar. Ev. 3, 11. Clem. Alex. 5, p. 566. Plut. de Is. et Os. 11, wo die Verbindung der Sonne mit dem Lotus auf die Ansicht der Aegypter zurückgeführt wird, daß jene durch die Feuchtigkeit entzündet werde. Ebenso c. 41 am Ende. Heliod. Aeth. 9, 9. Jamblich. de myster. 7, 2. p. 249 — 251 und p. XL Parthey.

dieser ruhe alles Lebens Grund, in ihr die Göttlichkeit des Flusses, dem auch die übrigen Elemente der Naturzeugung dienstbar seien. Sehr bezeichnend ist der von Laurentius Lydus de mensib. 4, 40, p. 204. Röther, p. 84 Schow mitgetheilte Mythus. *Τοῦ Νείλου τὴν ἐτήσιον ἐπίδοσιν τῶν ὑδάτων ἀρνουμένου ποτε, καὶ ταύτῃ τῶν Αἰγυπτίων ἀπολλυμένων, δαίμων τις ἀγαθὸς*[1]) *εἰς ἄνθρωπον φανείς, ὅλον τὸ σῶμα πεπηλωμένος, ἐξεβόα τοῖς Αἰγυπτίοις ἀναβλύσαι τὸν Νεῖλον, καὶ αὐτὸν ἐμπεσεῖν τοῖς ὕδασι· τῶν δὲ ἀπιστησάντων, ἔργῳ δὲ τ'ἀληθὲς εὑρόντων, ἑορτὴ παρ' αὐτοῖς τε καὶ παρὰ τοῖς Ἕλλησιν ὡρίσθη, λεγομένη πηλούσιος. Μικρὰς Ἀθήνας ἐκάλουν τὴν Φιλαδέλφειαν διὰ τὰς ἑορτὰς καὶ τὰ ἱερὰ τῶν εἰδώλων.* Mit Schlamm überzogen stellt sich der Nilgott den Blicken der Sterblichen dar. Daraus erblüht dem Lande von neuem Fülle der Fruchtbarkeit. *Πηλός* ist die Bezeichnung dieses lutum, daher Pelusium, und *ἑορτὴ πηλούσιος*. Im *πηλός* liegt die ganze Kraft der Naturzeugung.[2]) In dem elischen und thessalischen *Πηνειός* und in *Πηλεύς*, der unsterblichen Thetis sterblichem Befruchter, liegt der gleiche Stamm und die gleiche Religionsanschauung vor. Der Fluß und der nach seinem Vorbild gedachte Achilleus-Erzeuger ist der begattende Phallus des thessalischen Tieflandes, das mit Sümpfen und stagnierenden Gewässern angefüllt, in den Ufergegenden die größte Fruchtbarkeit zeigt. Wo im Schlamme Erde und Wasser sich durchdringen, entstehen die Frösche, die in ihrer Amphibien-Natur des Sumpfes zwiefachen Bestandtheil wiederholen, und als *λιμναῖα κρηνῶν τέκνα* (Aristoph. Ranæ 211) dem schönsten der Hellenen als Peliden an die Seite treten: eine Idee, welche der ursprünglichen chthonisch-poseidonischen Religion entspringend, in der Batrachomyomachie (v. 19, 111.) als Parodie wiederkehrt. Der mit Schlamm überzogene Nildämon erinnert an Odysseus, welcher in ähnlicher Verunstaltung nach erlittenem Schiffbruch vor Nausikaa erscheint:

Σμερδαλέος δ' αὐτῇσι φάνη κεκακωμένος ἅλμῃ.[3])

Ein Zug des Mythus, der dadurch besondere Bedeutung erhält, daß er sich der Bezeichnung *Νάνος*, welche der Laërtiade in Italien führte, anschließt. Nani aber heißen jene in vorwiegend phallischer Bildung und Natur gedachten Erddämonen, welche den Pygmeen des Nil-Landes, den Pataiken Phöniziens genau

---

[1]) Nach Philostrat vita Apoll 6, 26 am Ende feierte Pindar in einem nicht erhaltenen Liede den Dämon, welcher den Lauf des Nils regiert. Ueber *ἀγαθοδαίμων* als Namen einer Nilmündung, Jablonski, Panth. pars 2, p. 147. Jul. Valer. R. G. Al. 4. 27. 29.

[2]) Limus, Athenagoras pro Christianis. p. 18. Jablonski, Panth. Aeg. 1. p. 190. *ἰλυῶδες ὕδωρ τοῦ Νείλου*, Galen. de simpl. med. facult. 1, 4. Jamblich. de myst. 7, 2. p. 249—251 ed. Parthey. Ueber die Entstehung des Lotus recedentibus aquis Nili riguis Plin. 4, n. 13, 17. Theophr. h. pl. 4, 10. Dioscorid. 4, 114.

[3]) Od. 6, 137. Plut. Symp. 1, 9 am Ende.

entsprechen.[1]) Ja in Odysseus liegt nicht weniger als in Laërtes dieselbe Idee zeugender, in dem Wasser ruhender Männlichkeit. Denn wie Laërtes auf Las zurückgeht, (man denke an den elischen Larisus, an den lacus Larius) so hängt Odysseus in der durch Monumente gegebenen Formation Olyseus mit den Worten uligo und mit volana, dem Namen einer der sieben sumpfigen Pomündungen,[2]) unverkennbar zusammen, wie er nach Plutarchs Zeugniß den Delphin auf seinem Schilde führt: ein Ideenkreis, der in Penelope, der webenden Panmutter, und in ihrer Namenshieroglyphe, der buntfarbigen Wasserente πηνέλοψ, seine Bestätigung und seinen Abschluß findet. Eine nicht weniger beachtenswerthe Parallele zu dem schlammbedeckten Nilgotte liefert der, ägyptischen Anschauungen so nahe verwandte, Mythenkreis des elischen Alfeus, dessen Name in dem Plautinischen eques Aleus so wie in Altis wiederkehrt, und nach seiner Verwandtschaft mit alere und ἄλφιτα, wie Almo den Sinn von Nährstrom ergiebt, und den Volksnamen Alfaterni erklärt. Artemis, von dem liebeentflammten Gotte verfolgt, bestreicht sich und den sie begleitenden Nymphen das Antlitz mit Schlamm, und weiß so den Gott zu täuschen, der mit ihr den nächtlichen Reigen aufführt. Hier erscheint die mit Sumpf und feuchten Niederungen so nahe verwandte Erdmutter als Darstellung des von dem Strome gebildeten Schlamms, der aller Erdzeugung Keim in sich trägt. Darum theilt sie mit Alfeus die Ehre des gleichen Altars.[3]) Als Träger der stofflichen Kraft erscheint der befruchtende Fluß selbst als Zeus. Im Februar wird die Asche des Prytaneum mit Wasser aus dem Alfeus vermengt, und mit der so erzeugten Schlammmasse des höchsten Gottes Altar bestrichen. Paus. 5, 13, 5. Darum ist Alfeus dem höchsten Zeus durch das Band der engsten Verwandtschaft geeint und ihm überall zur Seite gestellt. Pausan. 5, 34, 1. Der Strom bildet die physische Unterlage des höchsten Gottes, der dadurch ganz die Natur eines Zeus-Achelous annimmt. Hierin offenbart sich die völligste Uebereinstimmung der Nil- und der Alfeusreligion. Wie der elische, so wird der ägyptische Strom mit Zeus identificirt. Νείλοιο πίον τέμενος Κρονίδα nennt Pindar Pyth. 4, 56 das libysche Land. Der Scholiast stellt damit den Ausdruck des Parmeno: Αἰγύπτιε Ζεῦ Νεῖλε, (Athen. 5, p. 203. C.) und den homerischen Αἰγύπτοιο διιπετέος ποταμοῖο (Od. 4, 581) zusammen, und fügt bei:

---

[1]) Tzetzes zu Cassandra 1254. Hesych. Νάνος. Νάνοι μεγάλα ἔχοντες αἰδοῖα. Festus. Nanus p. 176. Müll. Gellius, N. A. 19, 13. Photius p. 186. 9, Schol. Aristoph. Pax. 790. In solcher Zwerggestalt wird auch Harpocrates dargestellt. Jablonski, Panth. Aeg. p. 3. p. 201—208. Hesych. Γίγνων.

[2]) Museum Veronense, præfatio in fine. Pausan. 9, 40, 2. Plin. 3, 120. Olane, Volane, woraus Volaterræ seine Erklärung erhält.

[3]) Pausan. 6, 22, 5; 5, 14, 5. Schol. Pind. Ol. 5, 10. Nem. 1, init.

Ἀναλογεῖ γὰρ τοῖς τοῦ Διὸς ὄμβροις τὸ τοῦ Νείλου ὕδωρ· καὶ ὥσπερ ἀντίστροφός τινα τοῦτον (τὸν Νεῖλον) τῷ Διῒ εἶναι. Dem gleichen Gedanken giebt Heliodor 9, 9 folgenden Ausdruck: θεοπλαστοῦσι τὸν Νεῖλον Αἰγύπτιοι, καὶ κρειττόνων τὸν μέγιστον ἄγουσιν, ἀντίμιμον οὐρανοῦ τὸν ποταμὸν σεμνηγοροῦντες, οἷα δὴ δίχα νεφώσεων καὶ ὑετῶν ἀερίων τὴν ἀρουμένην αὐτοῖς ἄρδοντος, καὶ εἰς ἔτος ἀεὶ τεταγμένως ἐπομβρίζοντος. Derselben Ausdrücke: ἀντίμιμον τοῦ οὐρανοῦ γεγονότα τὸν Νεῖλον bedient sich Philo, vita Moysis 3, p. 682, und Apuleius im Hermes trismegistus p. 90 Elmenhorst: Aegytus imago cœli. Der Grundgedanke ist klar. Für Aegypten hat das tellurische Wasser dieselbe Bedeutung, wie für andere Gegenden der Erde das vom Himmel strömende Naß. Die befruchtende Kraft ruht dort in dem Strome, nicht in den Ergüssen des Regens; sie hat eine durchaus chthonische, keine uranische Grundlage. Die Alten heben diesen Umstand nicht selten hervor. In der Schrift über das in der Mondscheibe erscheinende Gesicht 26 läßt Plutarch den Theon sagen: Anderwärts werden Bäume und Früchte durch Regen genährt, in der Gegend von Theben und Syene dagegen trinkt der Boden kein Regenwasser, sondern nur solches, das aus der Erde kömmt, wodurch die Ausdrücke φυσίζωον und γονιμώτατον ὕδωρ [1]) und das Attribut des Füllhorns, aus dem ein Kind hervorragt, ihre prägnante Bedeutung erhalten. Für die Religion ist dieser rein poseidonische Charakter des männlich zeugenden Elements, der in dem Ausdruck Eridanus hervortritt, von großer Bedeutung. Wie die ägyptische Religion sich genau an die Naturbeschaffenheit des Landes anschließt, so daß Cicero's Bemerkung, in den ältesten Mythologien sei nicht sowohl der Götter als der physischen Erscheinungen Ausdruck enthalten, (non tam Deorum quam rerum natura cognoscitur) gerade für das Nil-Land seine besondere Bedeutung hat: so mußte auch der chthonische Ursprung der befruchtenden Feuchtigkeit viel zu der Herrschaft jenes Tellurismus beitragen, der sich in der Idee einer Entstehung aller Dinge, selbst der Sonne und der Götter, aus dem feuchten Elemente, und in der Voranstellung des Sumpfschlamms als des Trägers aller Erdzeugung ausspricht. Es ist eine weitere Darstellung derselben Naturerscheinung, wenn der an den Νειλῷα gefeierte Gott als androgyn aufgefaßt und mit allen jenen Kultgebräuchen umgeben wird, die in den Vorstellungen von hermaphroditischer Gottheitsnatur ihren Ursprung haben. Eudocia violar. p. 305. v. Νεῖλος gebraucht den Ausdruck ἀνδρογύνων τιμαί; ihre Schilderung von den Geschlechtsausschweifungen wird von Herod. 2, 90, und in zahlreichen Nachrichten, welche Jablonski Pars 2, p. 170—174 zusammenstellt, bestätigt. In dem Sumpfe er-

---

[1]) Schol. Apoll. Rhod. 4, 262. Aelian. H. A. 3, 33. Plin. 7, 3. Solin. c. 1. p. 4. Salmas. Mela 1, 9. Horap. 1, 25. Jablonski Pars 2, p. 164—167.

scheinen Wasser und Erde in einer Verbindung so unlösbarer Art, daß die Anschauung androgyner Geschlechtsvereinigung sich von selbst ergiebt. Sie wiederholt sich in der Natur des Mondes, welcher, wie wir früher sahen, zugleich als Lunus und Luna erscheint, und den gerade die ägyptische Religion mit den Sümpfen in eine enge Verbindung bringt.[1] In den Sümpfen scheint der tellurische Stoff sich mit sich selbst zu begatten, und jenes *κύειν ἐν ἑαυτῷ* verwirklicht, das nach Philostrat, vita Apoll. 3, 34, dieselbe Materie zugleich zu Vater und Mutter macht, und auch dem Mythus von Isis und Osiris Umarmung in Rhea's dunkelm Mutterschooße zu Grunde liegt.[2]

5.

Haben wir so die Gottheitsnatur erkannt, welche das Nil-Land dem Flußschlamme beilegt, so ergiebt sich die Religionsbedeutung der Sumpfgewächse ganz von selbst. Während das Mysterium der Generation in den dunkeln Gründen der feuchten Tiefe dem Menschen unbemerkbar sich vollendet, wird das Geheimniß durch den aufschießenden Röhricht verrathen. In den Sumpfpflanzen, welche aus der Tiefe des Schlammes ans Licht emporwachsen, tritt die Frucht des in Selbstumarmung empfangenden Stoffes vor der Sterblichen Blick. In dem Erzeugten scheint die ursächliche Kraft verkörpert. Die Pflanze ist die erscheinende Gottheit. Sie gilt selbst als heilig und unantastbar. Dieser Gedankenzusammenhang tritt in einzelnen Zügen der ägyptischen Mythologie sehr bestimmt hervor. An dem Lotuskranz, den Osiris bei der von ihm befruchteten Nephthys zurückläßt, erkennt Isis den Ehebruch ihres Gemahls. So Plutarch über Isis und Osiris 15. An einer spätern Stelle (C. 38) erhält die gleiche Idee folgenden Ausdruck: die Begattung des Osiris mit Nephthys wird durch die davon aufschießenden Pflanzen entdeckt. Unter diese gehört das Melilotum, welches von Osiris verloren und zurückgelassen wurde, und so dem Typhon die Untreue seiner Gattin verrieth. Während daher Isis einen rechtmäßigen Sohn gebar, brachte Nephthys einen Bastard, den hundsköpfigen Anubis zur Welt. Die Naturanschauung, welche sich hierin ausspricht, ist leicht zu enträthseln. Was wir dabei besonders zu beachten haben, ist die Gleichstellung der Sumpfzeugung mit

---

[1]) Is. et Osir. 41 in fine. Nonn. Dionys 40, 430 f.; 17, 284 f.; 21, 262; 29, 62 f.; 24, 236.

[2]) Gaia und Gaios, wie Aphrodite und Aphroditus, Pausan. 7, p. 591. — Macrob. Sat. 5, 3. Arnob 3, 8. Serv. Aen. 2, 293. Selbst Jupiter Soranus genitor und genitrix, Augustin. C. D. 7, 9. Bei Eustath. in Il. p. 727, 50; 1132, 32; 1490, 22 steht *γυναικάνδρεσσι* statt *ἀνδρογύνοις*.

hetärischer Geschlechtsverbindung. Beide stehen auf derselben Linie. Dadurch erhält das oben zur Erklärung des Ausdrucks spartum Beigebrachte seine volle Bestätigung. Nephthys Geburten werden als Bastarde bezeichnet. Sie sind unechte Zeugungen, die nur eine Mutter haben, dagegen von unbekanntem Vater gesät worden sind, und daher σπαρτοί oder spurii heißen. Aus Heliodor's Aethiopica 3, 14 haben wir oben S. 191 den Mythus von Homers unechter Geburt zur Bestärkung derselben Auffassung angeführt. Wie der aufschießende Lotus Nephthys That verräth, so erkennt man an dem langen Haare, das des Dichters Schenkel bedeckt, seiner Mutter Untreue. Haar und Sumpfpflanze werden einander gleichgesetzt. Die Aehnlichkeit beider liegt gerade in jener Eigenthümlichkeit, in welcher die alte Religion die besondere Heiligkeit der Sumpfpflanzen erkennt. Durch die bloße Kraft der Materie ohne alles menschliche Zuthun treten die Haare gleich dem Lotus aus dem gebärenden Stoffe ans Licht hervor, eine Zeugung der den menschlichen Körper durchdringenden Feuchtigkeit, folgeweise Sitz der Kraft, wie bei Samson, Nisus, Pherelaus,[1] daher Flüssen, den Trägern der phallischen Natur, eine besonders erwünschte Gabe. Der Name des Isishaares, welchen die Alten einer Pflanzenart beilegten,[2] ruht also nicht blos auf einer an der Oberfläche der Erscheinung haftenden Vergleichung, sondern vielmehr auf tieferer Naturidee, deren Ausdruck wir auch in der Haarschur der Isispriester, in Rhea von Hierapolis, in Harpocrates Locke[3]) und in der Uebung einzelner afrikanischer Stämme, sich die linke Hauptseite kahl zu scheeren, erkennen. Aus den Haaren freier Thracischer Weiber flochten die Erythräer jenes Seil, mit dessen Hilfe das den tyrischen Heracles tragende Schiff siegreich nach dem Hafen der Stadt hineingezogen wurde. Die Einzelheiten, welche Pausan. 7, 5, 3 über diesen Mythus mittheilt, sind für uns um so beachtenswerther, da sie auf die Religionsbedeutung des noch zu Pausanias Zeit im Heraclestempel zu Erythrä aufbewahrten, aus Frauenhaar geflochtenen, Strickes Licht werfen. Die Darbringung des weiblichen Haarschmuckes an Heracles steht mit jener, welche sich an den Dienst der Venus Calva, der Hera und Isis, des Hyperboreisch-delischen Apoll anschließt,[4]) auf gleicher Linie. Den großen Mächten der Naturzeugung wird das schönste Produkt derselben zum Opfer dargebracht. Die Beziehung zu der phallischen Kraft des Wassers deutet der Erythräische Mythus durch den Zug

---

[1]) Pausan. 1, p. 45. Aeschyl. Coëph. 605. Tzetz. Lycophr. Cass. 680. Sch. Hes. Th. 347.

[2]) Oben S. 191. N. 1. Sar verhält sich zu ar, wie Sarnus-Arnus, Sardan-Jardan. (Pausan. p. 386. 507.)

[3]) Herod. 2, 36. Ammian. Marcell. 22, 11. Buonarotti. vetri antichi. Tab. 26, p. 177. Winkelmann, mon. ined. tab. 77, p. 102. Linke Seite: Jul. Valer. R. G. Al. 3, 20.

[4]) Serv. Aen. 1, 724.

an, daß Phormio, welchem der Gott im Traume die Forderung des Haaropfers ankündet, dem Stande der Fischer, die aus dem Meere ihren Lebensunterhalt gewinnen, zugewiesen wird. Die Auffassung der Haare als Sitzes der Kraft zeigt sich darin, daß das Götterboot, welches keiner menschlichen Anstrengung weichen wollte, dem Zuge der weiblichen Haare ohne Widerstand folgte. Ist so die Beziehung zu der Naturzeugung nicht zu verkennen,[1] so tritt anderseits auch die hetärische Stufe derselben deutlich hervor, so daß sich die Gleichstellung der Haare und der Sumpfpflanzen überall erwahrt. Von dem Weibe verlangt Aphrodite das Opfer der Keuschheit. Ausschließliche, eheliche Verbindung ist der Göttin alles Liebestriebes, der φιλομειδής, die den Stoff durchdringt, verhaßt. Um sie mit der Ehe auszusöhnen, ist dem Weibe zeitweilige Uebung des Hetärismus zur Religionspflicht gemacht. Der Babylionierinnen Hingabe wird uns von Herodot ausführlich geschildert, und ähnliche Anschauungen treten in ähnlichen Uebungen europäischer Stämme hervor. In Zeiten drohender Knechtschaft nehmen die Frauen von Locri, nach Justins Zeugniß, ihre Zuflucht zu dem Gelübde des Hetärismus. Durch außereheliche Geschlechtsverbindung suchen sie der hetärischen Naturmutter Schutz und Wohlgefallen zu gewinnen. Aber die Stelle dieses höchsten aller weiblichen Opfer vertreten zuweilen andere. So werden der corinthischen Aphrodite hetärische Mädchen dargebracht, damit durch sie die Pflicht getilgt werde. Daran schließt sich das Haaropfer der Frauen an. Es erscheint als Aequivalent der weiblichen Keuschheit. So bringen die römischen Frauen, um der gallischen Knechtschaft zu entgehen, Venus ihren Haarschmuck dar. Die höchste Gefahr fordert die schwerste Gabe. Die Matronen von Locri geloben ihren Leib, die römischen ihr Haar. Aphroditens hetärischer Natur entsprechen beide in gleicher Weise.[2] Keinen andern Sinn hat das Haaropfer der thracischen Mädchen zu Erythrä. Die jonischen Matronen verweigern es, die Thracerinnen dagegen bringen es freudig dar. Pausanias hebt hervor, die Weiber aus Thracien hätten, obschon freier Geburt, dennoch durch Knechtesdienste in jonischem Lande ihr Leben gefristet. Wer erkennt hier nicht den oben §. 16 im Zusammenhang erläuterten Grundgedanken, wonach die Mächte der stofflichen Naturzeugung auch als die Träger und Begünstiger der Freiheit und Gleichheit unter den Menschen angesehen werden. Dionysos und Aphrodite bringen den dienenden Volksklassen Erhebung und besseres Loos. So in dem Erythräischen Mythus Heracles den thracischen Sklavinnen, die ihm dafür durch Darbringung der Haare lohnen. Der natür-

[1]) Ebensowenig in jenem Seile, das in der Stadt Zeugma am Euphrat aufbewahrt wurde, und aus Reben und Epheuzweigen zusammengeflochten war. Pausan. 10, 29, 2.

[2]) Darüber findet sich in meiner Schrift über Mutterrecht Genaueres mit allen Belegen.

lichen Freiheit des rein stofflichen Lebens entspricht das gleich natürliche Erträgniß des menschlichen Hauptes. Auch Phormio, dem der Gott im Traume seinen Willen geoffenbart, wird der tiefsten Schichte der Bevölkerung zugewiesen. Die Blindheit, mit welcher er früher behaftet war, weicht nunmehr von ihm. Wie Helena durch Verhängung derselben sich an Stesichorus gerächt,[1] so lohnt Heracles dem frommen Fischer durch Herstellung des Augenlichts. Alle diese Züge vereinigen sich in dem Grundgedanken der zeugenden und heilenden Naturkraft, deren symbolische Darstellung das aus Frauenhaar geflochtene wunderkräftige Seil im Tempel von Erythrä darstellt. Wir erkennen jetzt, wie genau sich dieses dem Stricke des Ocnus anschließt. Beide ruhen auf der Vorstellung einer flechtenden Naturgottheit, die alle Kraft tellurischer Zeugung in sich trägt. Die Materie, aus welcher das Gewebe besteht, ist die freie Gabe des Stoffes, dessen Urkraft allein sie hervorbringt: dort die Pflanze des Sumpfes, hier das Haar. Wir werden dadurch auch in das Verständniß einer Erscheinung, welche der babylonische Hetärismus darbietet, eingeführt. Mit einem Stricke um das Haupt sitzen die Babylonierinnen in dem umgrenzten Raume, ihrer Wegführung harrend. Herod. 1, 199. *ἐν τεμένεϊ Ἀφροδίτης κατέαται στέφανον περὶ τῇσι κεφαλῇσι ἔχουσαι θώμιγγος πολλαὶ γυναῖκες.* — Epistola Hieronymi v. 42 bei Breitinger, Vet. testam. T. 3. p. 200: *αἱ δὲ γυναῖκες περιτιθέμεναι σχοινία ἐν ταῖς ὁδοῖς ἐγκάθηνται, θυμιῶντες τὰ πίτυρα.* Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß jene Bekränzung die Verpflichtung des Weibes zur Lösung ihres Gelübdes sinnbildlich ausdrücken soll, und also der Wortbedeutung von obligatio entspricht. Die Wahl der *θῶμιγξ* zu solchem Zwecke[2]) ist aber damit noch nicht erklärt. Sie hat ihren Grund in der Beziehung des aus Sumpfpflanzen geflochtenen Seils zu der hetärischen Geschlechtsmischung, die in gleicher Weise das tiefere und das höhere Gebiet, in welchem Aphrodite waltet, beherrscht.

6.

Die vorstehenden Bemerkungen schlossen sich an die Bedeutung des Lotus als hetärischer Sumpfzeugung an. Die Heiligkeit, welche die ägyptische Religion dieser Wasserpflanze beilegt, wird durch viele natürliche Eigenschaften und Beziehungen erhöht. Die erste Grundlage derselben aber ist die Sumpfnatur der Nymphäa, welche der Nilschlamm aus sich hervorbringt, und deren alljährliches

---

[1]) Pausan. 3, 19, 11.

[2]) Festus: Thomices p. 356. Hesych. *θῶμιγξ, σπαρτία καννάβινα.* Vitruv. 7, 3. Gänzlich einsichtslos handelt über diesen und andere Theile der alten Symbolik Ihering, Geist des R. Rechts 2, 592.

Erscheinen als ὑδρογονικὸν σημεῖον die Fülle des Jahressegens verkündet.[1]) So sehr nun auch das melilotum zu überwiegender Bedeutung in Religion, Leben und Kunst des Nil-Landes emporgestiegen ist, so reihen sich ihm doch auch die übrigen Sumpfpflanzen mit gleicher Heiligkeit an. Insbesondere tritt der Papyrus bedeutsam hervor. Auf einem aus Papyrus gefertigten Fahrzeuge schifft Isis über die Sümpfe,[2]) um den von Typhon zerrissenen Leichnam ihres Gemahls aufzusuchen. Daher soll es kommen, berichtet Plutarch Is. et Os. 17, daß denjenigen, die in solchen aus Papyrus gemachten Fahrzeugen auf dem Nil fahren, kein Krokodil Leid anthut, sei es aus Furcht oder aus Ehrerbietung gegen die Göttin. In dieser Darstellung tritt die nahe Verbindung der Urmutter Isis mit Sümpfen und Sumpfzeugung aufs deutlichste hervor. Mit Recht wird ihr daher der Lotusschmuck beigelegt. Auf einem von Caylus im Recueil mitgetheilten Bildwerke erscheint sie mitten im Schilfdickicht sitzend, wie auch Horus zuweilen nicht nur auf dem Lotuskelche ruhend, sondern selbst von solchen Kelchen ganz überschattet,[3]) Osiris Leichnam auf einem Krokodile ruhend, und einer durch Schilfrohr als Sumpfland bezeichneten Gegend zugetragen dargestellt ist.[4]) Wenn Papyrusfahrzeuge dem Krokodile als unantastbar gelten, so kann diese Ansicht nur in der Heiligkeit jenes Wasserrohrs ihren Ursprung haben. So halten auch die Joxiden diejenigen Pflanzen, in welchen die schöne Tochter Perigyne's Schutz suchte, Schilf und wilde Spargeln, für unantastbar: eine Satzung, die ihnen von mütterlicher Seite überliefert ist, weil die hetärische Geschlechtsverbindung nur den stofflichen Zusammenhang kennt. Mit dem Papyrusfahrzeug der Isis ist der aus demselben Schilfe gebildete Adoniskopf, der alljährlich von Aegypten heranschwimmt, bei Lucian dea Syria. 7, ebenso Charons, des unterirdischen Fährmanns sutilis cymba zu vergleichen. Der Sumpfnatur des unterirdischen Urwassers, zu welchem alles Leben zurückkehrt, entspricht die Vorstellung von einem aus Röhricht geflochtenen Kahne vollkommen.[5]) Die Heiligkeit, welche die alte Religion dem Materiale beilegte, offenbart sich auch in diesem Zuge. Charon, der es befährt, ist der Löwe der sumpfigen Tiefe, der alle Zeugungskraft des

---

[1]) Kreuzer, Symb. 2, 228. f. 252. 41 f. 61; 1, 412.

[2]) Vergl. Herod. 2, 96.

[3]) Kreuzer, Symb. 2, 44. 75.

[4]) Kreuzer 2, 23.

[5]) Aen. 6, 414. — Plin. 24, 9, 40. Varro ap. Gellium 17, 5. — Apulei. in Psyche: flumen mortuum — sutili cymba deducit commeantes. Bei Lucian veræ historiæ erscheint eine Barke aus Asfodelosstengeln. Plinius 16, 27 beschreibt scirpi und Papyrus. Von jenen hat das Dorf ἡ Σκιρτοῦ an den Sumpfufern des kopaischen Sees, zunächst den Ruinen des Charitinnentempels seinen Namen. — Ueber die ähnlichen Namen Θρύον und Θρυόεσσα Strabo 8, 3, 24.

Schlammes in sich trägt. Denn Charon, dessen Verbindung mit dem Stamme Ar wir oben schon hervorgehoben haben, wird als makedonischer Name des Löwen ausdrücklich bezeugt, der Löwe aber als Darstellung der phallischen Kraft, daher zuweilen auch phallisch gebildet, mit den tellurischen Gewässern, namentlich nach ägyptischer Anschauung, in eine ganz natürliche Verbindung gebracht,[1]) und daher von Horus mit dem Pferd zusammengestellt: ein Vergleich, bei welchem der Unterschied des stagnierenden, bewegungslosen Sumpfgrundes (tarda palus Virg. G. 4, 478) von dem durch ruhelose Eile ausgezeichneten fließenden Strome ausdrücklich hervorgehoben wird.[2]) In Charon und seinem ritzenreichen Schilfkahne haben wir also einen neuen Ausdruck der Bedeutung des Sumpfschlammes, der in ihm entspringenden Sumpfpflanzen, und beider Beziehung zu der in Zeugung und Untergang gleich waltenden Naturkraft. Auch diese Charontischen Vorstellungen stammen zweifelsohne aus dem schilfreichen Nil-Lande, dem Ocnus, die Danaïden und so vieles Andere angehört. — Die Beziehung des Sumpflebens zu der zeugenden Naturkraft führt zu der Annahme gewisser mit Weissagung ausgerüsteter Wasserpflanzen. So tritt in der Psychefabel das grünende Schilfrohr redend auf. In menschlicher Weise zeigt es der Vielgeprüften den Weg zu der goldenen Schaafwolle, nach welcher Venus sie ausgesendet.[3]) Damit mag man den redenden Kalamus, der Midas Eselsohren verräth, ebenso des Julius Valerius (Res gestæ Alexandri 3, 40) Bericht von indischen Wunder- und Orakelbäumen, von welchen die männlichen des Tages, die weiblichen des Nachts weissagen, zusammenstellen. An die gleiche Auffassung schließt sich die dem leisen Geflüster des Schilfröhrichts in manchen Sagen beigelegte Bedeutung an. In dem schönen Mythus von Pan's Liebe zu der Nonacrinischen Syrinx bei Ovid Met. 2, 689—712 tritt zu gleicher Zeit die dem Sumpfröhricht beigelegte Göttlichkeit, die Bedeutsamkeit der durch den leisen Luftzug hervorgerufenen Töne und der Zusammenhang der doppeltröhrigen Pfeife, wie sie Pan, Marsyas und der großen Sumpfmutter Neith-Athene, der Göttin der Tritonia palus als Attribut beigegeben wird, mit der alten Naturanschauung von der Heiligkeit der Sümpfe in sehr belehrender Weise hervor. Nicht weniger Beachtung verdient der Mythus von der Liebe des zeugungskräftigen Priapus zu der schönen Lotis,[4]) und von

---

[1]) Oben S. 57. N. 4. Dazu das Bild bei Zoëga de obeliscis p. 320: ein Löwe mit der Osirismumie dem Meere zueilend. Heracles χάροψ in Bœotien, Paus. 9, 31, 4. Arnob. 6, 10.

[2]) Plut. Is. et Os. 19.

[3]) Inde de fluvio musicæ suavis nutricula, leni crepitu dulcis auræ divinitus inspirata, sic vaticinatur arundo viridis.

[4]) Ovid. Met. 8, 625 f.

jener des Acis zu Galatea.[1]) Beide erhalten erst durch ihre Verbindung mit dem alten Sumpfkulte ihre volle Erklärung. Die Sumpfblume zu pflücken erscheint als Frevel an ihrer Heiligkeit, den daher auch die Ioxiden sorgsam meiden, und Dryope mit schwerer Strafe büßt. Acis wird von der Erdscholle, die Polyphem ihm nachschleudert, ganz zugedeckt. Aber das Wasser löst den Grund auf, und aus den Ritzen der geborstenen Masse wächst Schilf hervor. Als gehörnter Flußgott erhebt auch Acis sich aus den Wogen. Röhricht umkränzt das Hörnerpaar, das ihm gleich Epidius Nuncionus die Stirne ziert.[2]) Wie in seinem Namen, der sich an Acca, Achelous, Achileus, Acheron, Inachus und andere anschließt, so offenbart sich auch in den Hörnern die Kraft der tellurischen Gewässer, die aus dem Erdstoffe den Schilf hervorrufen. Es ist sehr bezeichnend, daß in allen diesen Mythenbildungen die hetärische Geschlechtsliebe den Mittelpunkt bildet. Dadurch wird die Gleichstellung derselben mit dem Sumpfleben von Neuem bekräftigt, und der ägyptische Mythus von Mycerinus Verweilen in den Sümpfen, von Typhons Versteck in den Schlammgründen, von Perseus mächtigen Fußstapfen in der weichen Erde, ebenso die ägyptische Trauersitte, sich mit feuchter Erde das Gesicht zu beschmieren,[3]) verständlich. Die üppige Vegetation feuchter Tiefen zeigt den Stoff in seiner unbesiegbaren, nie erfüllten Sehnsucht nach Begattung und stets frischer Zeugung. Der Hetärismus tritt also hier nicht nur in seiner Regellosigkeit, sondern nicht weniger in der Unerschöpflichkeit seines erotischen Einigungstriebes hervor. Nie ruht das Werk der stofflichen Kraft: Schon in Rhea's Mutterleibe umfangen sich Isis und Osiris. Ohne Unterlaß bemüht sich Penia um immer neuer Männer Gunst. Das Leben scheint verdoppelt. In sieben Jahren verbringt der ägyptische König die doppelte Zeitdauer. Aber mit der größten Kraftentwicklung geht die schnellste Verzehrung derselben Hand in Hand. Mycerinus, der das Orakel zu täuschen wähnte, führt dessen Erfüllung nun selbst herbei. Das ist der Ausdruck des Hetärismus, wie er in der Sumpfwelt und in jeder regellosen Begattung sich darstellt. Die schnell verriechende Rose ist sein aphroditisches Sinnbild. Aber auch alle jene Mythen von der Mischung des Sohnes mit der Mutter, der Tochter mit dem Vater, des Dionysos mit Prosymnus, und von der Aussetzung Neugeborner in stagnierenden Gewässern gehören dem Sumpfleben und derjenigen Religionsstufe, welche jenes zum Maßstab ihrer Auffassung der zeugenden Naturkraft erwählt. Die Begattung

---

[1]) Ovid. Met. 13, 785. f.
[2]) Suelon de clar. rhet. 4.
[2]) Herod. 2, 133; 3, 5; 2, 91. Mela 1, 9, 6.

im Finstern, welche oft ausdrücklich hervorgehoben wird,[1] und deren Bedeutung wir oben an Psyche's Drachengemal festgestellt haben, gehört, wie Oedipus unbewußte That, der rein tellurisch-poseidonischen Stufe der Religion. In dem finstern Schooß der Tiefe vollzieht sich jene Generation, deren regellose Ueppigkeit den reinen Mächten des himmlischen Lichts verhaßt ist, und die Bezeichnung luteæ voluptates, deren sich Arnobius bedient, rechtfertigt. Es ist bedeutsam, daß auch an den Namen Larisa der Mythus eines ähnlichen Angriffs auf die Keuschheit der Tochter von Seite des Vaters sich anknüpft;[2]) denn die Bezeichnung Larisa hat aufgeschwemmtes Flußland, in welchem dieselbe Verbindung von Wasser und Erde wie in feuchten Sumpfgründen vorliegt, zu ihrer physischen Grundlage.[3]) Dem aphroditischen Sumpfkult des Nil-Landes entspricht jener Materialismus, der in dem Hetärismus der Pallades, in den geschlechtlichen Ausschweifungen seiner Feste, in der Geschwisterehe, in dem Erforderniß körperlicher Befruchtung zur Giltigkeit der Ehe, in dem Vorwiegen des weiblich-stofflichen Prinzips über das unkörperlich-männliche, wofür ich die Zeugnisse in meinem Mutterrechte zusammengestellt habe, hervortritt. Die Dichtung von Helena's Aufenthalt in Aegypten, wie sie namentlich Herodot und Euripides erzählen, welcher Entstehung sie immer sein mag, beruht auf einer tief begründeten innern Verwandtschaft ihrer aphroditischen Gestalt mit der Grundlage ägyptischer Naturanschauung. Denn als hetärische Sumpfmutter wird Helena wie Hella nicht nur durch ihren Namen (ἕλος), sondern auch durch ihre Mondnatur und durch ihre Versetzung nach der meerumspülten Leuke, der Philostrat heroïc. 19 die Natur einer Schlamminsel beilegt, dargestellt.[4]) Wie Helena so tritt auch Latona mit dem Sumpfkulte in Verbindung. In den Sümpfen von Buto wird Horus von ihr auferzogen. Sie erscheint somit gleich Isis als Muth oder Urmutter, welcher die Frösche des Lycischen Sumpfsees ihre Hymnen singen, bei deren Geburtsschmerzen die schwimmende Insel feste Wurzeln im Meeresgrunde schlägt, die endlich von der Gans, dem erotischen Thiere der tellurischen Gewässer, den Keim der Befruchtung erhält.[5]) Was soll ich, um dieselbe

---

[1]) Plutarch, parall. min. 19. 22.

[2]) Strabo 13, 621.

[3]) Strabo 13, 621. *ἴδιον δέ τι τοῖς Λαρισαίοις συνέβη τοῖς τε Καϋστριανοῖς καὶ τοῖς Φρικωνεῦσι καὶ τρίτοις τοῖς ἐν Θετταλίᾳ· ἅπαντες γὰρ τὸν ποταμόχωστον τὴν χώραν ἔσχον οἱ μὲν ὑπὸ τοῦ Καΰστρου, οἱ δὲ ὑπὸ τοῦ Ἕρμου, οἱ δὲ ὑπὸ τοῦ Πηνειοῦ.*

[4]) Oben S. 81.

[5]) Plut. Is. et Os. 38. 18. Jablonski, Panth. 3, 4. — *Μούθ.* Plut. Is. et Os. 56. Parthey, S. 252. *Μώθ* Euseb. Præp. Ev. 2, 10: *ταὐτό τινές φασιν ἰλύν. οἱ δὲ ὑδατώδους μίξεως σῆψιν·* also Urschlamm. Mader, mather, Mutter, mulier, Selden de Diis Syriis Synt. 2, 8, p. 255. Lycischer Sumpfsee, Ovid. Mét. 6, 315—381. — Schwimmende Delos, Calli-

Idee von der Bedeutung der feuchten ὕλη in immer neuen Formen und Einkleidungen nachzuweisen, auf das Königspaar von Biblos, Astarte-Athenais und Malkander, und auf den am Meeresstrand, gleich dem heiligen Gesträuch in den Morästen von Minturnä, mächtig gedeihenden Ericabusch hinweisen, was an die Verbindung von Osirisgräbern mit der Insel Philä und den unergründlichen Niltiefen (ἐν ἀβύσσοις) zwischen Elephantine und Syene, was an die ähnliche Lage so mancher babylonischer, lydischer, römischer Gräber erinnern,[1]) wenn in der Darstellung des ältern Horus und in der merkwürdigen Gestalt des Harpokrates-Sigalion das Vorbild der Sumpfpflanze zu erkennen ist. Jener wird als die Frucht der in Rhea's Mutterschooß geübten Selbstbegattung des feuchten Stoffs dargestellt. Er ist in der Finsterniß gebrechlich geboren, (c. 54: τὸν θεὸν ἐκεῖνον ἀνάπηρον ὑπὸ σκότῳ γενέσθαι.) Harpocrates heißt ebenso eine unreife und an den untern Gliedern gebrechliche Geburt; er stammt von Isis, welcher Osiris auch nach seinem Tode beiwohnte. C. 19: τὴν δ' Ἶσιν μετὰ τὴν τελευτὴν ἐξ Ὀσίριδος συγγενομένην, τεκεῖν ἠλιτόμηνον καὶ ἀσθενῆ τοῖς κάτωθεν γυίοις τὸν Ἁρποκράτην. In beiden Darstellungen ist das Vorbild der Sumpfzeugung nicht zu verkennen. Die Zurückführung des Horus auf die Begattung der Geschwister in den nachterfüllten feuchten Gründen der Erde, die des Harpocrates auf den in der Unterwelt weilenden Osiris lassen keinen Zweifel über die chthonische Grundlage beider Wesen, die aus solcher Verbindung hervorgehen, und diese findet in dem Opfer der Hülsenfrüchte, in der Bedeutung des Fingers und der Zunge, so wie in dem kahlen Haupte, das nur eine Locke ziert, ihre Bestätigung. Horus-Harpocrates ist eine Darstellung der in dem Flußschlamme waltenden, in den Sumpfpflanzen, namentlich im Lotus, geoffenbarten männlich zeugenden Naturkraft, die auf manchen Bildwerken durch Erection des Phallus ihr nachdrückliches Naturbild erhalten, und auch die Verbindung mit Isis und Nephthys auf zahlreichen Grabterracotten veranlaßt hat.[2]) Den Finger haben wir oben S. 177

---

machus, hymn. in Delum 30—154. Aen. 3, 77. Spanheim zu Call. observ. p. 326. 484. — Gans: oben S. 23, N. 5. Ferner Herod. 2, 45. Ovid F. 1, 453. Spanh. Præst. num. p. 266.

[1]) Malkander: Plutarch. Is. et Os. 15. Dazu Hesych. Μαλακίς; Μαλακίννης, kretisch πάρθενος, wie nach Solin 17 Βριτομάρτις, nach Steph. Byz. Γάζα Μαρνάς. Selden, D. S. 2, 1, p. 216. Μαλακός, Μαλκός (Hesych.) bezeichnet nach seiner physischen Grundbedeutung die weiche, feuchte Erde, (mit λειμών. Od. 5, 72), daher Sumpf, wie denn nach Strabo 9, 440 Helone mit Leimone gleichbedeutend war. Am Ufer gatten sich Erde und Wasser, so daß Malkander bedeutsam mit dem weichen Strand sich verbindet. Batrachom. V. 20. — Μαλκώ, Paus. 6, 23, 4. Minturnæ, Plutarch in Mario. Nach Vibius Sequester, de fluminibus hatte dort Marica, eine Aphrodite ἐν ἕλει, ihr Heiligthum. — Osiris Gräber auf Philæ: Plut. de Is. et Os. 20. Diodor. 1, 22. Parthey S. 204. — Oben S. 117. μαλακόχειρ, Pind. N. 3, 105.

[2]) Parthey S. 201. Kreuzer, Symb. 2, 62. 63. Epiphan. in Exp. fid. cathol. §. 5, p. 1092.

als eine Darstellung der schaffenden und nährenden Zeugungskraft kennen gelernt. Darum ist er für Harpocrates nicht weniger als für Angerona-Volupia bedeutsam geworden. [1]) Die Zunge aber gilt den Aegyptern als Darstellung der feuchten Tiefe, weil sie nach Horapoll's Erklärung stets in der Feuchtigkeit und in dem finstern Verschluß der Mundhöhle ruht. Die lateinische Bezeichnung lingua, welche auf der durch zahlreiche Bildungen als Bezeichnung der Feuchtigkeit festgestellten Wurzel Li beruht, beweist, wie ursprünglich und weitverbreitet eben jene Naturanschauung gewesen sein muß. Wenn also im Monat Mesore dem Gotte Harpocrates die Erstlinge der Hülsenfrüchte dargebracht und dabei gesagt wird: γλῶσσα τύχη, γλῶσσα δαίμων,[2]) so hat diese Kulthandlung zunächst einen physisch-natürlichen Sinn. Sie zeigt den Gott in der Bedeutung des großen Naturphallus, der in der tellurischen Feuchtigkeit schlammichter Gründe seinen Sitz hat. In diesem materiellen Verstande heißt er δαίμων, der in der Erde waltende Gott, in diesem auch τύχη, die der Geburt beiwohnende Urmutter, wie Aegypten den Mond als τύχη nascentium auffaßt. [3]) In der Verbindung von τύχη und δαίμων wird die Zunge als androgyn, als Träger beider Geschlechtspotenzen dargestellt, wie wir den Sumpf und den den Sümpfen gleichgestellten Mond in derselben hermaphroditischen Natur gefunden haben. Die Bedeutung, welche die Alten dem Finger und der Zunge für Harpocrates geben, ist nicht die ursprüngliche, sondern eine aus dieser abgeleitete. Der auf den Mund gelegte Finger stempelt nun den Gott zu dem Gott des Stillschweigens, der durch seine eigene Haltung auch den Menschen Verschwiegenheit und den vorsichtigen Gebrauch der Zunge empfehle, weil davon Glück und Schicksal des Einzelnen abhänge. [4]) Von den in dieser Auffassung verbundenen Gedanken hat der des schweigenden Harpocrates-Sigalion ebenfalls eine physisch-natürliche Wahrheit. Worin diese liegt, ergibt sich aus einem andern Zuge ägyptischer Mythologie. Zu Abydus ist Osiris begraben, und diese Stätte vor den andern Begräbnißstellen des Gottes so sehr ausgezeichnet, daß die reichsten und vornehmsten Aegypter sich besonders gerne dort bestatten ließen, um mit ihrem Herrn einerlei Grabstätte zu haben. Plutarch Is. et Os. 20. In eben jener Stadt war es unter-

---

[1]) Macrob. Sat. 1, 10. Plin. 3, 5, 9. Scaliger in conject. ad Varron L. L. 5, 3. — Vergl. Macrob. 3, 9.

[2]) Plut. Is. et Os. 68. Soph. Philoct. 99.

[3]) Macrob. Sat. 1, 19 in fine.

[4]) Plut. Is. et Os. 68. Varro L. L. 5, p. 63. Catull. 74. Jablonski, Panth. Aeg. 2, 6. Κατασιγάζοντα δάκτυλον hebt Suidas v. Ἡραΐσκος auch den Heraiscus, Helios und Horus hervor. Photius, bibl. col. 1049. Jablonski, Panth. 1, p. 201—225. Ueber Wilkinson's und Birch's Vermuthungen Parthey S. 200. — Vergl. Aeschyl. Agam. 659 f.

sagt, im Tempel des Osiris die Töne der Musik erschallen zu lassen. ἐν δὲ τῷ ἱερῷ τοῦ Ὀσίριδος οὐκ ἐξέστιν οὔτε ᾠδὸν οὔτε αὐλητὴν οὔτε ψάλτην ἀπάρχεσθαι τῷ θεῷ, καθάπερ τοῖς ἄλλοις θεοῖς ἔθος. An der Grabstätte des Herrn aller tellurischen Zeugung herrscht lautlose Stille. Das Geräusch des Lebens ist verhallt, zur Ruhe erster Natur alles zurückgekehrt. Verstummt ist Memnon, der große Lautgeber, der in demselben Abydos sein berühmtestes Memnonium besitzt, und von den Aegyptern Ismandes-Osymandyas, der redende tönende Stein genannt wird. Strabo 17, 813. Kreuzer, Symb. 2, 38. 39. Parthey 201. Wilkinson 4, p. 346. Hier erscheint Stillschweigen gleichbedeutend mit Grab und Tod. Es ist die Nachtseite der Natur, und steht mit Laut und Schall in derselben gegensätzlichen Verbindung, in welcher wir Finsterniß und Licht, Nacht und Tag, Schwarz und Weiß gefunden haben. Nach diesem Zusammenhang erscheint Harpocrates nicht nur als phallischer Gott des Lebens, sondern ebenso auch als Herr des Todes, als Sigalion,[1]) wie er denn auch von dem todten, unterirdischen Osiris gezeugt worden ist, und an den in dunkler Hülle den Kern verschließenden Hülsenfrüchten gleich Hecate seine Freude hat. Ja durch die finstere Seite seines Wesens gewinnt die Beziehung zu den Sümpfen neue Bedeutung. Die Ueppigkeit der hetärischen Zeugung, welche in ihnen herrscht, läßt durch eine uns wohl verständliche gegensätzliche Wechselwirkung gerade hier Tod und Untergang mit doppelter Bedeutung hervortreten. Das üppigste Leben verzehrt am schnellsten sich selbst. Weiß es aus sieben Jahren vierzehn zu machen, so befördert es dadurch den schnellen Untergang, und arbeitet dem Tode in die Hände. Also durch seine phallische Sumpfnatur wird Harpocrates und sein Finger auch zur Darstellung der Nachtseite des Lebens, zum lautlosen Sigalion, der die in rascher Folge aufkeimenden Pflanzen mit gleicher Schnelligkeit wieder in die lautlosen finstern[2]) Sumpftiefen zurücksinken sieht, oder auch zu jenem Priapus, den die Thorinschrift des Campana'schen Grabes als pene destricto Deus mortis et vitai locus bezeichnet. Alle diese Ideen kehren wieder in der römischen Angerona, die sich durch ihre Verbindung mit Volupia, ihre Verehrung ad navalia (Varro L. L. 5, 3.), ihren auf den Mund gelegten Finger, als eine hetärische Sumpfmutter gleich der im Velabrum verehrten Acca Larentia[3]) zu erkennen giebt, diese Natur aber vorzugsweise in der Hervorhebung der finstern Todesseite des Erdenlebens offenbart. Innerlich mit Volupia identisch, stellt

---

[1]) Strabo 9, 404 erwähnt für Böotien τὸ Ναρκίσσου τοῦ Ἐρετριέως μνῆμα, ὃ καλεῖται Σιγηλοῦ, ἐπειδὴ σιγῶσι παριόντες.

[2]) Irenæus contra hær. 2, 14, aus Antiphanes Theogonie.

[3]) Plut. Qu. rom. 31. 32. Macrob. 1, 10. Gell. 6, 7.

sie sich ihr als silentii et mortis Dea, wie Schwarz dem Weiß, wie Aphrodite-Epitymbia-Libitina der Venus genetrix gegenüber, und zeigt den Tod in um so erschreckenderer Gestalt, je üppiger und schöner in Volupia des Naturlebens Lichtseite hervortritt. In dem Tellurismus herrscht der Todesgedanke über den des Zeugens und Lebengebens vor. Auf dieser Stufe der Religion ist Zerstörung, Untergang und die Trauer über das schnelle Verblühn alles Daseins vorwiegend. Acca Larentia, die blühende Hetäre, erhält in ihrem Grabe in den Sümpfen des Velabrum Todtenkult. Die grausame Sphinx führt die Herrschaft über das Geschlecht der aus den Zähnen des Sumpfdrachen entstandenen Σπαρτοί, deren Schicksal das berühmte Räthsel in der ganzen Trostlosigkeit des Daseins der niedern unbeweinten Schöpfung darstellt. Vergebens sucht Mycerinus dem drohenden Todesloose zu entgehen, und wie Isis immer von Neuem Osiris Tod beweint, so ist in Aegypten der schwermüthige Linusgesang zuerst entstanden, und ein Zug melancholischer Naturbetrachtung bemerkbar, welcher in dem ägyptischen memento mori, dem Herumbieten des todten Maneros-Pelusius bei Gastmählern, in dem Zurufe Maneroti und in dem Mythus von des jungen Isisgünstlings frühem Tode hervortritt.[1]) Der Schlangenbiß als Ursache des Todes, der unvermuthete Untergang beim Einsammeln von Erdschwämmen oder Straußeneiern am Ufer der Syrten, der Sturz ins Wasser beim Pflücken einer Zwiebel,[2]) der Trauergesang des vom Winde leise bewegten Röhrichts und manche ähnliche Bilder zeigen uns, wie genau sich der Gedanke an Tod und frühzeitigen Untergang mit der Betrachtung der Sümpfe und des Sumpflebens verbindet. Hat Harpocrates-Sigalions Doppelbeziehung zu Leben- und Tod nach eben dieser Naturanschauung sich ausgebildet, und so jener mächtigsten aber untersten Stufe tellurischer Zeugung, wie sie in Schilf und Röhricht vor Augen tritt, göttlichen Ausdruck und persönliche Gestalt gegeben, so daß der Name Pelusius oder Palaistinus, der Sumpfmann, auch auf ihn passen würde: so erhält nun die Vorstellung von Schwäche und unvollendeter Bildung der untern Körpertheile ihre natürliche Erklärung. In dieser Vorstellung liegt derselbe Gedanke, der auch in Erichthonius und anderer Erdgeburten unvollendeter Beinbildung seinen künstlerischen Ausdruck erhalten hat. Die untern Körpertheile sind es, welche den Zusammenhang der tellurischen Geschöpfe mit dem mütter-

---

[1]) Plut. Is. et Os. 17. Eine bildliche Darstellung beschreibt Parthey S. 197. nach Ciampi's Abbildung. Herodot. 2, 79.

[2]) Oben S. 141. Plut. Is. et Os. 8. Vergl. Diod. 1, 25. Ueber die Heiligkeit der Zwiebel Plin. 19, 6. Lucian in Jove Tragœdo: *Αἰγύπτιοι δὲ ὕδατι θύουσιν. καὶ τὸ μὲν ἅπασι κοινὸν Αἰγυπτίοις τὸ ὕδωρ. Ἰδίᾳ δὲ Μεμφίταις ὁ βοῦς θεός· Πηλουσιώταις δὲ κρόμμυον.*

lichen Erdstoffe vermitteln. An ihnen wird folgeweise der Grad des Tellurismus solcher Wesen erkannt. Durch die Schlangenfüße verkündet Erichthonius seine Entstehung aus den feuchten Tiefen, denen der Drache angehört. Dieselbe Bedeutung hat die unvollendete Gestalt, welche von Harpocrates untern Körpertheilen hervorgehoben wird. Gleich jenen Thieren, welche unvollendet aus dem Nilschlamme hervorgehen, und nach Ovids Schilderung [1]) eine Verbindung belebter und roher erdartiger Theile zeigen, hat die feuchte Tiefe in Harpocrates ein Wesen hervorgebracht, das nur in seiner obern Hälfte zu vollendeter Ausbildung gediehen ist, in seiner untern die Natur der ὕλη [2]) und stofflichen Zusammenhang mit derselben beibehält. Stimmt dieß mit der Entstehung des Gottes aus der Selbstumarmung des feuchten finstern Erdstoffes überein, so findet es namentlich in der Natur der Sumpfpflanzen, insbesondere des Lotus, ein so genaues Entsprechen, daß die Religionsdarstellung dem Naturvorbilde, wie es jenes Sumpfgewächs darbietet, gefolgt zu sein scheint. Aber in der Schwäche und unvollendeten Bildung der untern Glieder ist noch eine andere Eigenschaft tellurischer Naturmächte zu erkennen. Sie theilen mit der Materie, der sie angehören, die Ruhe und Bewegungslosigkeit, welche in dem ἀκίνητον des Camarinischen Sumpfsees wie in dem zu schneller Verfolgung nicht geeigneten Löwen der unterirdischen Gewässer erkannt worden ist, und die den Inhalt des Sanctum oder ὅσιον in seiner eigentlichen ursprünglichen Bedeutung ausmacht. Für Harpocrates findet dieser Gedanke in den engverbundenen Beinen, mit welchen er auf einzelnen Bildwerken dargestellt wird, [3]) sowie in der sitzenden Stellung, die ihm Andere geben, seine volle Bestätigung. Die δύο πόδες συνημμένοι (Horap. 2, 3.) sind eben dadurch, daß sie die Unfähigkeit zu Selbstbewegung hervorheben, Ausdruck des Tellurismus. Ihre Lösung, wie sie in einzelnen Mythen und in der Geschichte der Skulptur hervorgehoben wird, [4])

---

[1]) Met. 1, 416 f.: quodam imperfecta, suisque
Trunca vident numeris: et eodem in corpore sæpe
Altera pars vivit: rudis est pars altera tellus.
Diodor. 1, 10. Plutarch, Symp. 2, 3.

[2]) Simplicius in Aristot. Phys. p. 50: Διὸ καὶ Αἰγύπτιοι τὴν τῆς πρώτης ζωῆς, ἣν ὕδωρ συμβολικῶς ἐκάλουν, ὑποστάθμην τὴν ὕλην ἐκάλουν, οἷον ἰλύν τινα οὖσαν. Jamblich. de myst. 7, 2. p. 249 -251. Parthey. — Daraus erhält eine oben S. 252, N. 6 berührte römische Kultübung ihre Erklärung. Des flamen Dialis Lager muß luto tenui bestrichen werden, nämlich die vier Beine, auf denen es ruht. Gellius 10, 15. Die unterste Stufe der phallischen Naturkraft liegt in der feuchten Erde, die oberste in der Sonnenwärme.

[3]) Discript. de l'Egypte. T. 1. Livr. 2. ch. 9. sect. 1, p. 27. Montfaucon, Antiq. expl. T. 2. pl. 115. fig. 3. Cuperi Harpocrates. p. 26.

[4]) Lucian, Lügenfreund C. 18—21. Pausan. 9, 3, 2.

bezeichnet einen Fortschritt der Religion; sie ruht auf der Betrachtung der himmlischen Lichtkörper, denen ewige Bewegung ebenso eigenthümlich ist, als der tellurischen Hyle und ihrer Pflanzenwelt Unverrückbarkeit und feste Verbindung mit der Scholle. Nach dieser Auffassung erscheint Harpocrates als eine völlig entsprechende, naturgetreue Darstellung der in den Sümpfen waltenden Naturkraft und ihrer Produkte, der Sumpfpflanzen. In der niedern unbeweinten Schöpfung ist jene Trennung der Geburt von dem Mutterleibe des gebärenden Stoffes, wie sie die animalische Welt auszeichnet, noch nicht eingetreten. Die Erdzeugung ist noch nicht zur Beweglichkeit durchgedrungen. Die κίνησις der höhern Schöpfung ist der Pflanzenwelt als einer tiefern ursprünglichern Stufe der Naturzeugung versagt. Der schlammigen Hyle eignet Schwere und Bewegungslosigkeit. Die Vegetation, welcher sie Entstehung gibt, theilt dieselbe Eigenschaft. Von ihr geht sie auf diejenigen Göttergestalten über, welche jener Stufe des Naturlebens entsprechen, und die generative Kraft nach ihrem Vorbilde gestalten. Demgemäß steht die Schwäche der untern Glieder mit Harpocrates phallischer Kraft durchaus nicht im Widerspruch. Vielmehr zeigt sich nun, wie beide Eigenschaften in demselben Wesen zusammentreffen. Kraft der Zeugung und örtliche Gebundenheit gehen auch in dem Sumpfe Hand in Hand, und in dem üppig aufschießenden Lotus offenbart sich zu gleicher Zeit die noch ungebändigte Fülle der stofflichen Urkraft, die unvollkommene Bildung der mit der Materie verbundenen tiefern Körpertheile, und die dadurch bedingte träge Ruhe, welche die tiefste Stufe freiwilliger Erdzeugung auszeichnet. Wir werden durch diese Betrachtung in den Stand gesetzt, eine Eigenthümlichkeit der verschiedenen Ocnusdarstellungen in ihrer Bedeutung zu würdigen. Der seilflechtende Greis ist überall in ruhender Haltung dargestellt. Sitzend oder auf der Erde knieend verrichtet er sein Werk. Jeder Gedanke an Bewegung ist ausgeschlossen. An dieselbe Oertlichkeit gefesselt, verrichtet er durch Aeonen hindurch das nie endende Werk. Dadurch wird seine tellurische Sumpfnatur in derselben Weise angezeigt, wie die des Harpocrates durch die Schwäche und Gebrechlichkeit der untern Glieder. Die chthonische Natur hat die Kunstdarstellung noch zu manchen andern gleichgeltenden Ausdrucksweisen genöthigt. Sitzend oder liegend werden die Erdgottheiten, insbesondere die großen Grabesmütter, gebildet.[1]) An den Thesmophorien ruhen die Frauen auf der bloßen Erde.[2]) Der Dea Tellus kann

---

[1]) Pausan. 7, 21, 4; 10, p. 730. Pindar. Pyth. 9, 59. Sepulcrum Nasonum. tab. 13. Mus. Veron. p. 51, n. 9.

[2]) Plut. Is. et Os. 69. Damit sind die Selli zu vergleichen χαμαιεῦναι Il. 16. 234. Virgil. Aen. 11, 787. Strabo 12, 2, 7.

man nur sitzend ein Gelübde aussprechen.[1] Das Knie auf die Erde gestützt, ruft in Euripides Troades 1296—1299 der Chor mit Hekabe die todten Gatten in der Unterwelt an.[2] Nach Pausan. 8, 48, 5 hatten die Tegeaten ein Bild der Eileithyia mit dem Beinamen Ἐν γόνασι, womit ein Altar der Erde verbunden war. In dieser Stellung sollte des Alces Tochter die Geburtsschmerzen überstanden haben. Auf den Knieen fleht die Erde selbst Zeus um Regen an.[3] In dem Sternbild Engonasin[4]), das mit Ariadne's Krone in Verbindung steht, ist der gleiche Gedanke von der Erde auf den Himmel übertragen. Bei Latona's Geburt erhält die bisher schwimmende Insel ihre Festigkeit; mit gefesselten Beinen ist auf den ägyptischen Festkuchen der zeugende Esel, die Erdmütter Damia und Auxesia knieend dargestellt.[5] Ueberall erscheint die sitzende, liegende, knieende Stellung als künstlerischer Ausdruck derselben Idee, der in dem Tellurismus begründeten örtlichen Gebundenheit, Festigkeit und Bewegungslosigkeit, mit einem Worte jenes ἀκίνητον, das stagnierenden Gewässern und ihrer Pflanzenwelt eigen ist, und von dem Orakel als unverletzlich erklärt wird. Darum stimmt der knieende Ocnus mit der Umgebung von Sumpfpflanzen, in der wir ihn auf dem Campana'schen Bilde erblicken, vollkommen überein. Mehr und mehr gestalten sich alle Einzelnheiten der merkwürdigen Darstellung zu einer einheitlichen Idee. Im Sumpfe, aus Sumpfpflanzen flicht der Greis seinen Strick, und stellt so das Werk der Naturzeugung, wie es in dunkler Schlammtiefe seit Aeonen ohne Aufhören sich vollzieht, in bildlichem Ausdruck vor Augen. In dieser Auffassung erscheint Ocnus als ein wahrer Pelusius, Peleus, Palaistinus. Wir könnten ihn auch Schöneus nennen: ein sprechender Name, der in der griechischen Sagenwelt mit Mythenbildungen physisch-materieller Generations-Bedeutung in Verbindung tritt,[6] und uns den Schlüssel giebt zum Verständniß der römischen Binsenmänner,[7] der Wahl von Sumpfpflanzen zur Bereitung des Lagers,[8])

---

[1]) Macrob. Sat. 1, 12.

[2]) Διάδοχά σοι γόνυ τίθημι γαίᾳ
τοὺς ἐμοὺς καλοῦσα νέρθεν ἀθλίους ἀκοίτας.

[3]) Monum. dell' Instit. 1832. p. 44. Pausan 1, p. 57.

[4]) Manilius Astron. 5: Nixa genu species et graio nomine dicta Engonasi. Hygin. P. Astr. 3, 5.

[5]) Herod. 5, 86. — Plut. Is. et Os. 50. 30.

[6]) Schöneus Atalante's Vater: Apollodor 1, 8, 2; 2, 9, 6; 3, 9, 2. Pausan. 8, 35, 8. Stephan. Byz. Σχοινοῦς. Ovid. Her. 16, 263. — Sohn des Melaneus und der Hippodameia, Bruder des Erodius, Anthos, Acanthos. Anton. Liber. 7.

[7]) Dionys. Arch. rom. 1, 39. Ovid. F. 5, 621—662. Macrob. Sat. 1, 7. Varro L. L. 7, p. 329 Spengel. Festus v. Sexagenarios p. 334 Müller.

[8]) Böttiger, Baumkult S. 332. Hier wird eine umfassende Darstellung der Heiligkeit der Sumpfpflanzen vermißt.

und jener Muttergottheiten aphroditischer Natur, die ἐν ἕλει und ἐν καλάμοις verehrt, dadurch der schilfbedeckten Isis und Helena an die Seite gestellt werden,[1] und in ihrem Wesen jene schon hervorgehobene Doppelbeziehung zu Sumpfvegetation und hetärischer Geschlechtsverbindung zur Darstellung bringen. Durch die Verbindung aller bisher namhaft gemachten Beispiele wird nicht nur die religiöse Bedeutung der Sümpfe und Sumpfpflanzen, sondern namentlich auch die ägyptische Herkunft der Oknusdarstellung über allen Zweifel erhoben.[2] Die Idee, welche diesem Natursymbole seine Entstehung gegeben hat, stimmt mit der Grundanschauung der ägyptischen Religion, mit der Landesbeschaffenheit und der hervorragenden Rolle, welche Sumpf und Sumpfpflanzen im Leben und Kult des Nilthales spielen, so vollkommen überein, daß die Darstellung der Panegyris zu Acanthus, wie sie Diodor beschreibt, gewissermaßen als ein Gesammtausdruck der ägyptischen Auffassung des Naturlebens, seiner Entstehung und seiner Fortdauer bezeichnet werden kann. Ist dieses Resultat an sich schon der Beachtung werth, so wird es dadurch noch bedeutender, daß es die Entstehung des uns beschäftigenden Natursymbols in das früheste Alterthum, man kann sagen in die Urzeiten der menschlichen Kultur hinaufrückt. Ihnen allein scheint die Einfachheit der Darstellung und die Rohheit der Flechtarbeit eines groben Seils gegenüber der Vorstellung von kunstreichem Weben der Naturmächte zu entsprechen. Der aus Sumpfpflanzen roh zusammengedrehte Strick zeigt den Tellurismus in seiner ganzen Nacktheit. Die zeugende Naturkraft erscheint noch ganz in chthonisch-poseidonischer Auffassung. Die finstern Mächte der Tiefe treten allein hervor. Eine Erhebung der stofflichen Kraft aus der Feuchtigkeit des Bodens zu dem himmlischen Lichte, ein Fortschritt von der Erde zur Sonne hat nicht stattgefunden. Wenn in der Zahl der Priester, welche alltäglich die Nilfluth in das durchlöcherte Faß von Acanthus ausgießen, eine Verbindung der Wasser- und der Sonnenmacht, der poseidonischen und der uranischen Auffassung der Naturkraft,

---

[1]) Athenæus 13, p. 572 nach Alexis von Samos. — Zu Cyzicus Καλαμαιών Monatsname, ebenso zu Ephesus Bœckh, Corp. Inscr. 2953. b. Guhl, Ephesiaca, p. 125. Gegründet war das Heiligthum von den attischen Hetären. Aphrodite trägt selbst den Namen Σχοινίς, Ἀρεύτα, Ξένη bei Lycophron. Cass. 832, mit Tzetzes Scholion. Eine solche Sumpfmutter ist Marica, dea littoris Minturnensium. Serv. Aen. 7, 47. Sie wird Venus und Circe gleichgestellt. Serv. Aen. 12, 164. Ueber die Sumpfbedeutung des Wortes, oben S. 142. — Man denke an Dionysos λιμνογενής zu Athen und Sparta, an Artemis Ἡλεία (Strabo 8, 3, 25), an Hyllos (ὕλη, Il. ν. 370), an Γυγαίη τέκε λίμνη (Il. 2, 863), besonders auch an Lycophrons Schilderung Cass. 1152, und an das ἐν ἀβύσσῳ ἀπόρρητον der Isis bei Jamblich. de myst. 6, 5. 7. p. 245. 248. Parthey.

[2]) Das Weben ist namentlich bei den Aegyptern Arbeit der Männer: Sophocles, Oed. Col. 339; Herod. 2, 35; 4, 127; Diodor. 1, 51. Mein Mutterrecht S. 99. 100.

und eine deutliche Bezugnahme auf den Umlauf der Sonne vorliegt, so fällt für das Sumpfseil jede solche Verbindung hinweg. Es zeigt uns nur den von den Nilfluthen getragenen Phallus, nicht den in den Armen der Sonne geborgenen Osiris,[1]) nur den ruhenden Sumpflöwen. Es faßt das Naturleben auf der Stufe seiner größten Wildheit und Ursprünglichkeit, nicht auf der des geordneten Ackerbaus, welcher auf die Bewegung der Sonne und der Gestirne achtet, und von dem Gang der Jahreszeiten abhängt. Es tritt ebendadurch mit jenen Kulturzuständen in Verbindung, die dem Uebergang zum Ackerbau, seiner Kultur, und der von ihm bedingten Regelung des Lebens voranstehen. Fischer, die in den aus dem Flußschlamme allmälig sich bildenden Sumpf- und morastreichen Niederungen des Nil-Landes ihr Leben fristen, müssen das Symbol des geflochtenen und wieder aufgelösten Strickes zuerst ausgedacht und an ihren Festen bildlich dargestellt haben. Von diesen pflanzte es sich auf künftige Geschlechter fort, ohne doch je zum Gegenstand eines Mythus zu werden. Keine Erzählung knüpft sich an Ocnus und sein Seil. Zu allen Zeiten hat die Darstellung von Acanthus denjenigen Charakter, welchen sie von Hause aus hatte, in voller Reinheit bewahrt: sie zeigt sich auch bei Griechen und Römern ohne alle Entfaltung in mythischer Erzählung, als reines Symbol.

7.

Ocnus Beziehung zu den tellurischen Gewässern und ihrer Zeugungskraft findet in dem mantuanischen Mythus ihre volle Bestätigung. Von den sumpfigen Ufern des Nilstrommes gelangen wir zu denen des Eridanus, welcher der Po-Ebene ihre Fruchtbarkeit verleiht, gleich dem Nil in sieben Mündungen das Meer erreicht, von den Celten Padus, von den frühern ligurischen Stämmen Bodincus, *Βόδεγκος*, (fundo carens) der bodenlose, mit Schlamm und Untiefen erfüllte Strom genannt, von Dichtern aber oft mit dem allgemeinen Namen Eridanus (in welchem Era, terra nicht zu verkennen ist) belegt wird.[2]) In der

---

[1]) Plut. Is. et Os. 52.

[2]) Plin. 3, 16, 20; 17, 21. Polyb. 2, 16; Hesych. *Βεβέηκος* ändere ich in *Βέβεγκος*, während Alberti, Palmer, Voß *Βέδεγκος*, *Βόδεγκος* vorziehen. Ebenso ist *Βόχερνσος* bei Theo zu Aratus, Phain. 359, p. 81 Bekker verdorben. Es ist bemerkenswerth, daß rein deutsche Worte in dem alten Italien sich finden. Wie hier Boden, so finden wir Grund in lares grundules, Morgen in *μόργιον, πλέθρον γῆς* nach Hesychius, wovon Morgetes, Kuh in den nordischen Cevæ, wie nach Columella die kleinen Alpenkühe, wovon das käsereiche Cebanum bei Plinius, genannt werden. — Flumen Bodincus entspricht lacus Fundanus bei Formiä. Als Erd- oder Fettstrom wird auch Ister von Grimm in der Geschichte der deutschen Sprache erklärt.

Po-Ebene begegnet uns Ocnus wieder, und zwar in einer Gottheitsnatur, welche jener in dem seilflechtenden Alten erkannten durchaus entspricht. Unter den Helden, die Aeneas im Kriege gegen Turnus zu Hilfe ziehen, wird auch Ocnus genannt. Aen. 10, 198:

> Ille etiam patriis agmen ciet Ocnus ab oris
> Fatidicæ Mantus et Tusci filius amnis;
> Qui muros matrisque dedit tibi, Mantua, nomen;
> Mantua, dives avis, etc. [1])

In den Eclogen 9, 59 wird derselbe Gründer der Sumpfstadt Mantua Bianor genannt. Zu den Worten: *Namque sepulcrum incipit apparere Bianoris*, bemerkt Servius: Hic est, qui et Ocnus dictus est: de quo ait in decimo: Fatidicæ Mantus et Tusci filius amnis. Conditor Mantuæ. Dictus autem Bianor est, quasi animo et corpore fortissimus: ἀπὸ τῆς βίας καὶ ἀνορέης. Damit vergleiche man den Commentar zu Aen. 10, 198. *Ocnus.* Iste est Aucnus, quem in Bucolicis Bianorem dicit, ut: *Namque sepulcrum incipit apparere Bianoris.* Hic Mantuam dicitur condidisse, quam a matris nomine appellavit: nam fuit filius Tyberis et Mantus, Tyresiæ Thebani vatis filiæ, quæ post patris interitum ad Italiam venit. Alii Mantos filiam Herculis vatem fuisse dicunt. Hunc *Ocnum* alii Auletis filium, alii fratrem, qui Perusiam condidit, referunt; et ne cum fratre contenderet, in agro Gallico Cesenam, quæ nunc Bononia dicitur, condidisse: permisisse etiam exercitui suo, ut castella munirent, in quorum numero Mantua fuit. Alii a Tarchonte, Tyrrheni fratre, conditam dicunt: Mantuam autem ideo nominatam, quod Etrusca lingua Mantum Ditem patrem appellant, cui etiam cum cæteris urbibus et hanc consecravit. Lassen wir aus diesen Angaben Alles das bei Seite, was ethnographische Beziehung zeigt, und beschränken wir uns darauf, des mantuanischen Ocnus religiöse Natur zu ermitteln. Diese ergiebt sich aus der genealogischen Zurückführung auf Manto und Teiresias mit voller Bestimmtheit. Teiresias erscheint ganz in der Natur eines unterirdischen Consus, eines Cerus manus oder Creator bonus,[2]) eines Jupiter Soranus,[3]) der des tellurischen Stoffes Zeugungskraft in sich trägt. Gleich der feuchten Tiefe vereinigt er in seinem Wesen die doppelte, männliche und weibliche Naturpotenz. Wie über jene, so ist auch über ihn ewige Finsterniß

Borborus, nach Plutarch Fluß bei Pella in Makedonien, mag mit dem heutigen bourbon Koth (daher das Wortspiel bourbouner et s'embourbouner) zusammenhängen. Die erdführende Natur dieser Ströme beschreibt Callimach. in Apoll. v. 108—110.

[1]) Vergl. Ovid. Met. 2, 370. Pausan. 1, 76. — Die Verehrung des Poseidon zu Mantinea läßt annehmen, daß die beiden Städtenamen Mantua und Mantinea einem Stamme angehören.

[2]) Fest. Matr. p. 122. Müller. Secchi, im Bulletino 1843, p. 72.

[3]) Serv. Aen. 11, 785. August. C. D. 7, 9.

verhängt. Er hat die Sumpfmutter Athene unverhüllt angeschaut. Ihm allein ist gegeben, auch in der Erde Tiefe seinen νοῦς zu bewahren. In Quellen ist sein Sitz; die Schlange, deren Gestalt er annimmt, innerlich ihm verwandt. [1]) Er gehört als Sohn des Udäos, des Feuchten, dem Geschlechte der Σπαρτοί, die vaterlos aus Schlangenzähnen entstanden sind, und in dem Halsschmuck des Drachenpaares ihre Abstammung aus der Erde Mutterschooß verkünden. Den Cadmeern weissagt er den Sieg, wenn der Letzte des draconteum genus sich dem Tode weihe. Als aber die Epigonen der Väter Niederlage rächten, und die hartbedrängten kadmeischen Σπαρτοί endlich ihrem Schicksal erlagen, fand auch er seinen Untergang. Das Muttergeschlecht der Gesäten verschwindet aus Böotien. So bekundet sich in Teiresias jene Auffassung der tellurischen Zeugungskraft, welche die hetärische Sumpfbegattung zum Vorbild nimmt. Im Geschlecht der Σπαρτοί haben die Kinder, gleich dem Sumpfschilf, nur eine Mutter, die Erde. Der Sämann, (Semo Sancus) der den Saamen gestreut, tritt so wenig hervor, als dem spurius gegenüber der Vater. Im Oedipus-Mythus erscheint diese Religionsstufe mit all jener lutea voluptas verbunden, welche wir oben als nothwendige Eigenschaft des Sumpflebens hervorhoben. Denn Oedipus, der seinen Vater nicht kennt, der die Mutter befruchtet und das Augenlicht verliert, gehört selbst jenem vaterlosen Geschlecht der Σπαρτοί, und giebt sich in seinem geschwollenen Fuß, in der Sage von seiner Auffindung am Meeresufer, in dem Vaternamen Laius als Darstellung der tellurischen Urzeugungskraft zu erkennen. Als Prototyp des draconteum genus und der ihm angehörenden Religionsstufe steht Teiresias da. In ihm erkennen wir dieselbe Gottheitsnatur, welche uns in dem Sumpfmann Ocnus entgegentrat. Es kann daher keinem Zweifel unterliegen, daß der mantuanische Ocnus mit dem seilflechtenden Greise dieselbe Gottheit darstellt. Jetzt wird auch die Herleitung Bianors von der Teiresias Tochter, im Sinne des Mutterrechts der chthonischen Σπαρτοί, und die Benennung der Stadt nach dem Mutternamen bedeutend, und verständlich die Herbeiziehung des pelasgisch-tyrrhenischen Dis-Mantus, der in seiner plutonischen Hadesnatur beide Seiten der tellurischen Kraft, die gebende und die nehmende, [2]) vereinigt, und durch seine charontische Bedeutung wiederum auf den greisen Ocnus zurückführt. Hat sich so die Identität der Gottheitsnatur beider Ocni herausgestellt, so wird

[1]) Apollod. 3, 6, 7; 3, 7, 3. 4. Hygin. f. 75. Ovid. Met. 3, 320 f. Tzetz. Lyc. 682. Pindar, Nem. 1, 91. Diod. 4, 66. Pausan. 9, 33, 1. Od. 10, 492. Spanh. zu Callim. lav. Pallad. 81.

[2]) Plut. Is. 29 nennt Amenthes-Hades τὸν λαμβάνοντα καὶ διδόντα. Daraus erklärt sich die Verbindung des Hadeskults mit der großen Fruchtbarkeit von Elis, welche dem Demetrius Scepsius bei Strabo 8, p. 344 unbegreiflich schien.

die Lage Mantua's mitten in Sümpfen und Morästen doppelt beachtenswerth. Dadurch tritt Ocnus-Bianor auch hier mit der Landesbeschaffenheit, mit Sumpf und Sumpfzeugung in die engste Verbindung. Das Schiff, welches den König trägt, führt das Bild des Mincius, den grüner Flußschilf bekränzt, und einen Strom hat Ocnus, wie der thracische Rhesus, zum Vater. Mit Protomantis Gäa, der Urmutter Erde, verbindet sich der Tuscische Strom. Aus ihrer Mischung entsteht Ocnus-Bianor, der mithin gleich dem Schilfrohr als Sohn des feuchten πηλός, als Pelusius-Schoineus dasteht. Darum ist Bianor eine das Wesen des Ocnus vollkommen bezeichnende Interpretation. Die Kraft, welche der Name hervorhebt, ist die zeugende Urmacht des Stoffes, der die phallische Bildung eines Priapus, Harpocrates, Dionysos entspricht. Die gleiche Auffassung liegt auch dem Centaurennamen Bianor, der mit Chthonius zusammen angeführt wird, zu Grunde. In ähnlichem Sinne finden wir Valens,[1] Valesius,[2] Andrämon, Virbius, Iphis, Kratos,[3] Σθένεια,[4] und manche andere. Belehrend ist besonders, was Plutarch de Is. et Os. 37. 42 über den Osiris-Namen mittheilt. Ἀρίστων τοίνυν ὁ γεγραφὼς Ἀθηναίων ἀποικίαν ἐπιστολῇ τινι Ἀλεξάρχου περιέπεσεν, ἐν ᾗ Διὸς ἱστορεῖται καὶ Ἴσιδος υἱὸς ὢν ὁ Διόνυσος ὑπὸ Αἰγυπτίων, οὐκ Ὄσιρις, ἀλλὰ Ἀρσαφὴς (ἐν τῷ ἄλφα γράμματι) λέγεσθαι, δηλοῦντος τὸ ἀνδρεῖον τοῦ ὀνόματος. ἐμφαίνει δὲ τοῦτο καὶ ὁ Ἑρμαῖος, ἐν τῇ πρώτῃ περὶ τῶν Αἰγυπτίων. ὄμβριμον γάρ φησι μεθερμηνευόμενον εἶναι τὸν Ὄσιριν. — 42: Ὁ γὰρ Ὄσιρις ἀγαθοποιὸς, καὶ τοὔνομα πολλὰ φράζει, οὐχ ἥκιστα δὲ κράτος ἐνεργοῦν καὶ ἀγαθοποιὸν, ὃ λέγουσι· τὸ δ' ἕτερον ὄνομα τοῦ θεοῦ τὸν Ὄμφιν εὐεργέτην ὁ Ἑρμαῖος φησιν δηλοῦν ἑρμηνευόμενον. Das Gewicht dieser Bemerkungen ist von der sprachlichen Richtigkeit derselben durchaus unabhängig. Indeß berechtigt der heutige Stand der Hieroglyphenkunde durchaus nicht dazu, so bestimmte Angaben in Zweifel zu ziehen, und die Bezeichnungen Ἀρσαφὴς und Ὄμφις, „weil hieroglyphisch dermalen nicht deutbar," zu verwerfen. Beide stehen handschriftlich fest. Daher wird Ἀρσαφὴς von Jablonski Panth. P, 1, p. 289, Wyttenbach, Hutten, Parthey p. 231 beibehalten, wie denn auch der Zusatz ἐν τῷ ἄλφα γράμματι weder mit Reiske als Glossem getilgt, noch mit Parthey durch die Beziehung auf alphabetische Ordnung des Ariston'schen Werkes bedeutungslos gemacht werden darf. Alle Interpretationen nun, welche in den mitgetheilten Stellen für Osiris, Arsaphes, Omphis gegeben werden, stellen die phallische Männlichkeit, und die darin liegende wohlthätige, reichthumgebende Kraft des ägyptischen Zeus-Neilos in den Vordergrund. Die Ausdrücke τὸ ἀνδρεῖον, τὸ ὄμβριμον, κράτος ἐνεργοῦν καὶ

---

[1]) Cicero, N. D. 3, 22.
[2]) Valer. Max. 2, 4, 5.
[3]) Aeschyl. Coëph. 241. 484.
[4]) Lycophr. Cassandra 1164. Pausan. 2, p. 181.

ἀγαθοποιόν, denen Hermes Trismegistus Erklärung des Osirisnamens: σωμάτων ἑκάστου ἔθνους ἡγεμὼν καὶ ἰσχύος καὶ ῥώμης καθηγητής entspricht,[1]) deuten insgesamt auf die männliche Ursächlichkeit der stofflichen Zeugung, auf das γόνιμον καὶ τρόφιμον (Plut. Is. 51) und dessen ungeschwächte Fülle, welche von Lucian de saltat. in Beziehung auf den phallischen Mars, durch πέραν τοῦ μετρίου σκληρόν, durch Plutarch l. l. durch ἐξορθιάζων τῷ αἰδοίῳ (fœdius excitata natura) bezeichnet wird. Von kriegerischer Tapferkeit, an welche der neueste Uebersetzer Parthey denkt, ist keine Rede. In demselben Sinne heißt der Jonische Poseidon auf der Mannheimer Bronze Ἀρχὴ τῶν πάντων, ein Ausdruck, der dem Plutarch'schen Ἀρχὴ καὶ δύναμις entspricht. Mit der Hand auf den Phallus deutend, giebt der θεὸς γενέσιος jenen Worten ihre ganz bestimmte Bedeutung. Auch Er erscheint als Ἀρσαφής-Bianor, als Darstellung des κράτος ἐνεργοῦν καὶ ἀνδρεῖον. Den Gott des zeugenden Wassers als ἀρχή bezeichnet zu sehen, entspricht jener ägyptisch-jonischen Lehre, welche das Wasser selbst als ἀρχή, αἴτιον, πρώτη ζωή, und in diesem Sinne als ἄριστον auffaßt. Aus ἀρχή und ἄριστον läßt sich nun auch jener Zusatz: ἐν τῷ ἄλφα γράμματι in seiner vollen Bedeutung erläutern. Der Buchstabe ἄλφα entspricht dem Begriffe und der Bedeutung von ἀρχή. Er nimmt unter den Buchstaben die erste Stelle ein, verwirft, wie der Grammatiker Protogenes bei Plutarch, Tischreden 9, 2 sich ausdrückt, jede Nachsetzung, und sucht stets den ihm zukommenden Anfang. Er wird auf diese Weise mit ἀρχή selbst identisch. Er trifft mit ihm aber noch in einer zweiten Beziehung zusammen. Ἄλφα ist der Grundvokal, mit welchem das Wasser bezeichnet wird. Wir finden ihn mit verschiedener nachfolgender Consonantierung in aqua, apa, Ἀπιδανός, Apis (Stier und Biene) aspirirt in Epaphus, apium, aper, aca (Acis), Acca (Larentia), Achelous, Achileus, Acheron, Achaia, Acharnæ, Apii und Achrades (nach Plutarch die saftige Birne) Ach (die Birnbaumer Ach bei Bregenz) und ohne alle Consonantirung in dem Unterwaldner Flüßchen, das die Eingebornen das A-Wasser nennen. Zwischen dem hohen Vokale J, und den tiefen O, U, nimmt A die Mitte ein. Dadurch wird es zur Bezeichnung der ruhenden Wassermasse, während der Stamm Li dem in Bewegung gesetzten und dadurch helltönenden Naß, Ul, Ud (uligo, udus, Olyseus, Olane) der stagnierenden, trägen Sumpfmasse, der tarda palus, entspricht. In Folge dieser Beziehung zu dem Wasser wird nun A auch der Grundvokal für die zur Bezeichnung der zeugenden Männlichkeit dienenden Wörter. Angelehnt an das nachfolgende R bildet es die Stammsilbe Ar, welche hier die erste Stelle einnimmt. Sie findet sich als Bezeichnung der γενέσια δύναμις in ἄρρην, Ἄρης, aries (Ovid F. 4, 771. salax) Ἀρετή (woher Heracles

---

[1]) Selden, de diis Syr. 1, 4. p. 151.

Ἄρετος), Arion, Arnus-Sarnus, Charon, ἄριστον, arista und arundo, woran mas, mars, mare und viele andere sich anschließen. Wir entnehmen hieraus, daß auch ἀρχή den physischen Grundbegriff des zeugenden Wassers in sich trägt, und daß die allgemeine Bedeutung Anfang aus der stofflichen des Ursprungs herausgewachsen ist. Im Anschluß nun an diese Bedeutung des A-Vokals hebt Plutarch oder schon sein Gewährsmann Ariston als bedeutsam hervor, daß Ἀρσαφής ἐν τῷ Ἄλφα γράμματι gebildet und geschrieben sei; kein anderer Vokal ist in dem Worte zu finden als ἄλφα; denn wie sehr η mit α zusammenfällt, zeigt schon jener alte Pamfilische Ἡρ des Ἀρμένος Sohn, dessen Gesicht Plato im Staate erzählt.[1]) Ich will nun nicht entscheiden, ob die Plutarch'sche Bemerkung als grammatikalische Spielerei zu behandeln ist, oder ob sie, wie die Sylbe Ἀρ glauben läßt, für die Erklärung von Ἀρσαφής einen verläßlichen Anhaltspunkt bietet: genug, daß der Gedanke des Griechen klar geworden, und der Sinn des Buchstabens Ἄλφα einerseits in seiner Beziehung zu dem Wasser, und zu der Lehre von dem Ursprung aller Dinge aus dem Feuchten, andererseits in seiner Beziehung zu der Bedeutung des Wortes Ἀρσαφής als eines ὀνόματος τὸ ἀνδρεῖον δηλοῦντος unserm Bewußtsein näher gebracht ist. Wie geläufig Zusammenstellungen solcher Art den alten Grammatikern waren, zeigt gerade Plutarchs angeführtes Tischgespräch: Cur A principem inter literas locum obtineat, dessen sich die Erklärer jener Angabe über Arsaphes hätten erinnern sollen. Aus jener Unterredung verdient insbesondere noch folgende Bemerkung des Ammonius Berücksichtigung: „Wie, entgegnete er dem Chäroneer Plutarch, wie nimmst du, als Böotier, dich hier nicht des Kadmus an, der das Alpha allen übrigen Buchstaben vorgesetzt haben soll, weil die Phönikier mit dem Worte Alpha den Ochsen bezeichnen (ὄν φασι τὸ ἄλφα πάντων προτάξαι, διὰ τὸ Φοίνικας οὕτω καλεῖν τὸν βοῦν), ein Thier, von dem sie glauben, daß es unter den Nothwendigkeiten des Lebens nicht die zweite oder dritte Stelle, wie Hesiodus (Werke Vers 403) will, sondern die erste einnehme?" Die Zusammenstellung von Alpha mit dem Stier führt uns wiederum mitten in den entwickelten Ideenkreis hinein. Denn der Stier trägt die zeugende Kraft des Wassers in sich, er ist also in diesem ganz materiellen Sinne das Alpha der Natur. Den Hymnus, womit die Frauen der Eleer den Gott mit dem Stierfuße unter dem Schall der Trompeten aus dem Wasser hervorrufen, er solle zu ihnen kommen, und ihnen Fruchtbarkeit verleihen, hat Plutarch Qu. Gr. 36 erhalten, womit Is. et Os. 34. Theseus 16 zu vergleichen sind. In Uebereinstimmung damit heißt Bacchus, πάσης ὑγρᾶς φύσεως κύριος, Βουγενής und selbst Βοῦς oder Ταῦρος, wie in dem Zuruf ἄξιε ταῦρε, ἄξιε

[1]) R. Rochette, Hercule p. 38—40.

ταῦρε, wie er auch auf großgriechischen Münzen und bei Nonnus den befruchtenden Wasserstrahl aus seinem Munde ergießend dargestellt ist.[1]) In diesem Sinne ist er das Alpha der Natur, Ἀρσάφης-Bianor, der zeugungskräftige Gott der Urgewässer. Wenn Christus die Bedeutung des Alpha für sich in Anspruch nimmt, so gewinnt sein Ausspruch: „ich bin das A, ich bin der Ursprung," erst dadurch das ganze Schwergewicht, daß wir ihn mit jener phönizischen und allgemein antiken Auffassung von der physisch-sinnlichen Bedeutung des ersten Buchstabens in gegensätzliche Verbindung bringen. Die letzte Ursächlichkeit der Dinge ist nicht die in den Stoff gelegte Kraft, sondern der höchste Gott, der jene ihm mitgetheilt, und der deßhalb das Alpha für sich allein in Anspruch zu nehmen berechtigt ist. Zur Vergleichung mit diesen Bemerkungen über das Wasser als Sitz der Kraft, bietet sich das Wort Nar und der Name Nero dar. Nar bezeichnet das Wasser. Mit dieser Bedeutung findet es sich in vielen Ausdrücken, in Nar, dem Flußnamen, Narcissus, Nereus, Νηρεΐς, Ναρκαῖος, Athene Ναρκαία (Pausan. 5, 16, 5), Narycii Locri (Geo 2, 438), νηρός, ναρός, besonders in dem Worte τὸ νερόν, welches das spätere und das heutige Griechisch für Wasser ausschließlich gebraucht.[2]) Von der Feuchtigkeit wird auch die Nase nares genannt. Wie weit die Wurzel reicht, zeigt Narajana, die älteste Bezeichnung Mesopotamiens. Das gleiche Wort ist nun aber Bezeichnung der Kraft, so in Nerien Martis, und in Nero, wie Gellius N. A. 13, 22, Sueton. Tiber. 1. Lydus de magistr. 1, 23 darthun, daher auch für Milites gebraucht, wie auf der Bantinischen Tafel L. 29. 31.

8.

Durch diese Erläuterung der Plutarch'schen Angaben über Osiris-Arsaphes ist, wie ich hoffe, die physisch-materielle Zeugungsbedeutung des mantuanischen Ocnus-Bianor hergestellt, und die poseidonisch-tellurische Stufe der Naturkraft, welche er personifizirt, über alle Anfechtung erhoben. Jetzt erst kann die historische Verbindung mit Böotien, welche Servius in den ausgeschriebenen Stellen andeutet, mit einigen Worten berührt werden. Durch die Teiresiastochter Manto wird der mantuanische Ocnus mit dem Kadmeischen Geschlecht der Σπαρτοί in Zusammenhang gebracht. In Böotien ist das lang bedrängte draconteum genus der Erdkinder zuletzt dem Schwerte der Epigonen erlegen. Seine Ueberreste wen-

[1]) Avellino, toro a volto umano in den Opuscoli, und Streber, über Bacchus Hebon in den Denkschriften der Münchner Akademie der Wissenschaften.

[2]) Lobeck zu Phrynich. p. 42.

den sich nordwärts, theils nach dem thessalischen Homole, theils bis nach Illyrien (Paus. 9, 5, 1; Apollod. 3, 5, 4. Steph. Byzant. Ἰλλυρία. Skylax. p. 4. Strabo 7, p. 326, Giesecke, trakisch-pelasgische Stämme, S. 59), und bilden so eine Kette von Niederlassungen, die den Uebergang nach dem nördlichen Italien vermittelt. Gewinnt dadurch die phönizische Colonie in Mantua alle Wahrscheinlichkeit, so tritt das Vorhandensein des Cinyras-Mythus und asiatischer Kultübungen am innersten Hadria, der Zusammenhang der Ligurer sowohl mit den Poländern als mit Böotien, endlich das Hervortreten der Siebenzahl einerseits in dem böotischen Teiresias-Mythus, andererseits in der schon berührten merkwürdigen ligurischen Sage bestätigend hinzu. Die Moräste, welche Mincio und Po bilden, gaben den flüchtigen heimathlosen Thebäern einen gegen Angriffe gesicherten Standort, dessen Besitz allen nachfolgenden Einwanderern und Eroberern bis auf den heutigen Tag stets von der größten Bedeutung gewesen ist. In der Reihe der Völker, die sich hier drängten, und deren bedeutende Zahl Virgil, den Mantuaner, zu dem Ausdruck veranlaßte: Mantua dives avis, sed non genus omnibus unum, werden die Thebaner an erster Stelle genannt. Servius: Bene *dives avis*, quia non ab Ocno, sed ab aliis quoque condita fuit: primum namque a Thebanis; deinde a Tuscis; novissime a Gallis, vel ut alii dicunt a Sarsinatibus, qui Perusiæ consederant. *Sed non genus omnibus unum.* Quia origo Mantuanorum et a Tuscis venit, qui in Mantua regnabant, et a Venetis, nam in Venetia posita est, quæ et Gallia Cisalpina dicitur. Durch diese ganze Völkerreihe hindurch erhielt sich die Verehrung des thebanisch-kadmeischen Ocnus-Bianor. Noch zu Virgils Zeiten war sein Grabmal vorhanden, wie bei Ilium das des Ilus, bei Sardes das jenes Lixus,[1] welchen nach dem Sturz der assyrischen Heracliden die einheimischen Mermnaden mit gleicher Verehrung umgaben. Es kann auffallend erscheinen, daß in dieses thebäisch-mantuanischen Gottes Genealogie der Tuscische Tiber eingeflochten wird. Denn daß der mantuanische Dichter die heimische Sage unrichtig berichtet, oder Servius den Tuscus amnis ohne Grund auf den Tiber bezogen hätte, ist gleich unannehmbar. Ich sehe darin eine Bestätigung jener Annahme, welche die kadmeisch-phönizischen Gephyräer bis nach Latium verfolgt, und dafür insbesondere die Identität des priesterlichen Charakters und des Flußkultes, wie er von den phönikischen Gephyräern zu Athen, von den Pontifices zu Rom geübt wurde, unter Berufung auf J. Lydus de mensib. p. 45 ed. Schow hervorhebt. Wenn in dieser Stelle das Gewässer, auf dessen Brücke die athenischen Gephyräer dem Palladium ihren Kult darbringen, Σπερχεῖος genannt wird, so ist darunter sicher

---

[1]) Nicolaus Damasc. in den Fr. h. gr. 3, 384 f. Müller.

nicht der thessalische Fluß dieses Namens zu verstehen, sondern die Kultbezeichnung eines einheimischen attischen Gewässers zu erkennen, wie ja Attica auch seinen Eridanos besaß. Strabo 9, 397. Dann aber erscheint die ohnehin nicht zweifelhafte Ableitung von σπείρω in ihrer ganzen Bedeutung. Der gephyräische Kult gilt dem Wasser als dem Sitz und Träger der zeugenden Naturmacht: eine Religionsauffassung, welche in der ebenfalls phönizisch-gephyräischen Demeter Ἀχαίη,[1] in dem Opfer der Binsenmänner und in der Aegiden-Sage bei Pindar Pyth. 5 und 9 von der Cyrenischen Erdscholle, welche aus den Syrten stammt, und bei dem ägidischen Thera ins Meer entgleitet, so wie in der hohen Bedeutung, welche die phönizische Kosmogonie dem wassergetränkten πηλός einräumt,[2] mit stets gleicher Bedeutung offenbar wird. So hat sich für den historischen Theil des Oenus-Mythus ein Resultat herausgestellt, das zu der innern Uebereinstimmung des seilflechtenden und des mantuanischen Oenus-Bianor einen geschichtlichen Zusammenhang der örtlich so sehr getrennten Stämme hinzufügt. Die Darstellung des seilflechtenden Greises in der Lesche von Delphi, wo man auch Teiresias dargestellt sah, läßt annehmen, daß er eine in Mittelgriechenland heimische Gestalt war; seine Verbindung mit den mantuanischen Kadmeern, daß er dem phönikischen Religionskreise angehört, und mit der phönikischen Colonie nach Hellas, mit ihren auswandernden Ueberresten nach den Poländern gelangte. So reiht sich nun Phönikien dem ihm verwandten Nil-Lande an,[3] und es gewinnt erhöhte Bedeutung, wenn, wie Pausanias Angabe mit Sicherheit schließen läßt, das Oenussymbol auch bei den Joniern Kleinasiens heimisch war. Wir werden dadurch in einen Kreis von Völkern hineingeführt, welche uns mit der frühesten Kultur des Menschengeschlechtes in Verbindung setzen, und dem Natursymbol vom seilflechtenden Sumpfmanne das höchste über die Anfänge der Geschichte zurückreichende Alter zu sichern geeignet sind.

9.

Von den Servianischen Angaben über den Mantuanischen Oenus-Bianor ist noch eine übrig, welche unsere bisherigen Ausführungen zu ergänzen und zu bekräftigen vermag. Statt Oenus gebraucht der Grammatiker abwechselnd Aucnus, ein Wechsel, der in zahlreichen Beispielen, wie in Claudius-Clodius auriga-origa, caudex-codex, caules-coles, saurix-sorix, (Serv. G. 2, 30) vor-

---

[1] Herod. 5, 57—62; 4, 149. Rückert, Troja 159 f.

[2] Euseb. Pr. Ev. 2, 10.

[3] Kadmus Verbindung mit beiden bei Kreuzer, Symb. 3, 363 f.

liegt, und in der neuern Umgestaltung des Au in O, wie sie Auximum — Osimo, Ausantus — Osanto, Laus Pompeia — Lodi, sowie in der Aussprache romanischer Völker ihre Wiederholung findet. Demnach ist die Sylbe Auc als Wortstamm zu betrachten, und in Aucnus die Bedeutung von augere, auctare zu erkennen. Die Einschaltung des n hat in der Aoristbildung einzelner Verba (ἱδρύνθη von ἱδρύω, ἀμπνύνθη von ἀναπνέω und dergleichen) ihr Analogon, die Schwierigkeit aber, die aus der Quantität hergenommen werden könnte, darum keinen Anspruch auf Beachtung, weil das Vokalmaß gewiß erst viel später als das Wort im Volksmunde seine Bildung erhalten hatte, festgestellt und geregelt wurde, so daß hier ganz allein empirische Beobachtung, welche nach der Vergleichung ähnlicher Erscheinungen die Möglichkeit einer Ableitung beurtheilt, zur Richtschnur genommen werden darf. [1]) Was der aufgestellten Etymologie volle Sicherheit verleiht, ist die Anwendung, welche die Alten den Ausdrücken augere, auctare auctus geben, und die mit der ermittelten Bedeutung des Aucnus-Ocnus vollkommen übereinstimmt. Ist Ocnus die Darstellung der tellurischen Zeugungskraft, welche alles Leben schafft und zur Reife bringt, so begegnen augere, auctare, αὐξάνειν in einer großen Zahl von Stellen als Bezeichnungen derselben nährenden und mehrenden Natur des Stoffes. Lucretius, dessen Sprachgebrauch durch den aphroditisch-epicurischen Standpunkt, den er einnimmt, besonders belehrend wird, liefert völlig entscheidende Beispiele: 1, 50:

> Nam tibi de summa cœli natura Deumque
> Disserere incipiam, et rerum primordia pandam.
> Ut omnes natura creet res, auctet alatque,
> Quoque eadem rursum natura perempta resolvat.

In gleichem Sinne giebt 6, 168: arboris auctus; 2, 572: nec porro rerum genitales auctificique motus perpetuo possunt servare creata. In gleicher Beziehung auf das Wachsthum der tellurischen Körper sagt Plutarch, Is. et Os. 35: ὅτι δ' οὐ μόνον τοῦ οἴνου Διόνυσον, ἀλλὰ καὶ πάσης ὑγρᾶς φύσεως Ἕλληνες ἡγοῦνται κύριον καὶ ἀρχηγὸν, ἀρκεῖ Πίνδαρος μάρτυς εἶναι, λέγων Δενδρέων δὲ νόμον Διόνυσος Πολυγαθὴς αὐξάνοι, ἁγνὸν φέγγος ὀπώρας. Plato Timæus p. 331, Bip: ὅταν τὸ τῆς αὔξης καὶ τροφῆς ἔλαττον ἐπίῃ ῥεῦμα. p. 326: τὸ δὲ λοιπὸν ὑμεῖς, ἀθανάτῳ θνητὸν προσυφαίνοντες, ἀπεργάζεσθε ζῶα καὶ γεννᾶτε, τροφήν τε διδόντες αὐξάνετε, καὶ φθίνοντα πάλιν δέχεσθε. Pausan. 7, 22, 5: Μελάνιππον δὲ παῖδα Ἄρεως καὶ Τριταίας οἰκίσαι τε καὶ αὐξῆσαι τὴν πόλιν, καὶ θέσθαι τὸ ὄνομα ἀπὸ τῆς μητέρος. Diodor. 3, 51. Pausan. 5, 14, 4. Von dem Wachsthum des Nils gebraucht αὔξησις Plut. Is. et. Os. 75. Die gleiche Bedeutung kehrt wieder in einer beträchtlichen Zahl von Eigennamen, die bald als selbstständige Götterbezeichnungen, bald als Beinamen dastehen. Zu Epi-

---

[1]) Roß, Italiker, S. 16. 17.

daurus, auf Aegina und zu Tarent finden wir die beiden Erdmütter Αὐξησία und Δαμία ganz cerealischer Geltung, worüber Pausan. 2, 30, 5; Herod. 5, 82. 83. Hesych. v. Δάμεια. Ueber Stamm und Bedeutung von Δαμία (Δαμοιτώ, Damiatrix, Archidamia, Damium, Δᾶ) ist oben gesprochen worden. Von Διόνυσος Αὐξίτης redet Paus. 8, 26, 2: Εἰσὶ δὲ καὶ Διονύσῳ ναοὶ, τὸν μὲν καλοῦσι πολίτην, τὸν δὲ αὐξίτην, wofür die Erklärung in dem Pindarischen δενδρέων νόμον αὐξάνοι enthalten ist. In gleichem Sinne heißt der oft phallisch gebildete Pan Αὐξητής hymn. Orphic. 10, 11. Ebenso Zeus h. Or. 14, 8. Hermes Αὐξίδηνος bei Hesych. s. v., Gäa Αὐξιθαλής und φερέκαρπος, h. Or. 25, 3. Ebenso Demeter h. Or. 39, 10. Adonis-Papas h. Or. 55, 6. Asclepius h. Or. 66, 5. Eine Nymphe Αὐξίτροφος, h. Or. 50. 12. Als attische Grazien nennt Paus. 9, 35 Αὐξώ und Ἡγεμόνη. Αὐξώ wird auch im attischen Bürgereide angerufen, was sie ebenfalls als Leben- und Gedeihenleihende Stadtmutter bezeichnet. Die Charitinnen aber sind es, die als große Erdmütter die Scheune mit Vorräthen, den Tisch mit Fülle der Nahrung und durch den Ueberfluß das Leben mit geselliger Freude erfüllen.[1]) Etwas längeres Verweilen erfordert der Elische Augeas, dessen Name und Mythus gleich sprechend sind. Bei den Griechen finden wir Αὐγέας und Αὐγείας, bei den Römern Augeas, Augias, Augeus.[2]) Die Beziehung zu der Erdfruchtbarkeit geht für diesen Sohn des Eleus aus seinem Heerdenreichthum, dem Dünger und der Verbindung desselben mit dem Wasser zweier Ströme, des Alfeios und Peneios hervor. Augeas zeigt sich hierin als Deus Sterculus, dem er auch gleichgestellt wird, als Mutunus-Priapus oder Saturnus, der die zeugende Kraft des wassergetränkten Düngers in sich trägt, alles Wachsthum begründet, mehrt und fördert.[2]) Er ist die in dem Erddünger ruhende, alles Leben, gleich der ägyptischen Mistkugel, aus sich zeugende phallische Kraft, und in diesem Sinne der Deus

---

1) Als Eigennamen finden wir Auctus bei Cicero, Ep. fam. 13, 50 Muratori, 631, 1, Αὐγειάς lakonischer Stadtname nach Homer bei Pausan. 3, 21, 5. — Ich bemerke noch, daß Maia, wonach Μαίονες oder Μῄονες, den Begriff des Mehrens, Größermachens ebenfalls enthält.

2) Hygin. f. 30. Auson. Eid. 19. Seneca, Hercul. fur. 247.

3) Apollod. 2, 5, 5. Diodor. 4, 13. Pausan. 5, p. 377. Theocrit. Eid. 25, 164. Athen. 10, 1. p. 412. Schol. Pind. Ol. 10, 30. Die Gleichstellung mit Sterculus bei Plin. 17, 9, 6. Ovid. F. 3, 292. Die Zusammenstellung des Sterculus mit Saturnus giebt Macrob. S. 1, 7. p. 238, mit Mutunus (was an Μουθ und Μωθ der Aegypter und Phönizier erinnert), Tertull. Apol. 25. Lactant. de falsa rel. 1, 20, p. 132. Bünemann; mit Priapus August. C. D. 4, 11. Arnob. adv. gent. 4, p. 131. 133. Vergl. Salmas. Exercc. Plin. in Solin. C. 16, T. 1. p. 219. — Des Eleus-Aleus Sohn, Paus. 5, p. 377. — Ueber den orphischen Jupiter Stercoreus und die Religionsbedeutung der Kuhfladen: Selden de diis Syr. p. 305. Beyeri addit. p. 119. ed. Lips. 1672. — Ueber die Vorstellung von der Erzeugung des Käfers, der großen schaffenden Lebensquelle, aus einer unter der Erde verborgenen Mistkugel: Porphyr. de abstin. 4, 9. Horapollo 1, 10. Kreuzer Symb. 2, 210 f.

fœcundus, des Nährvaters Aleus Sohn, ein wahrer Trophonius (von τρέφειν), der in unterirdischen Räumen der tellurischen Schätze Fülle birgt. Diese Natur findet in der Bezeichnung Augeas ihren sprechenden Ausdruck. Der Name des Elischen Sterculus schließt sich also den andern uns schon bekannten Aleus, Peneus, Alfeus, Larisus, welche alle in jenem sumpfigen, üppig fruchtbaren Küstenstrich begegnen, in sehr bezeichnender Weise an. So haben wir also den Stamm, auf dem Aucnus-Ocnus beruht, in einer großen Zahl von Götternamen stets mit derselben Grundbedeutung gefunden. Der Wortsinn stimmt mit dem Inhalt der Gottheitsnatur vollkommen überein. Darin liegt der größte Beweis für die Richtigkeit der Etymologie. Das auctare findet überdieß in der bildlichen Darstellung des seilflechtenden Greises eine genau entsprechende Versinnlichung. Ohne Unterbrechung der Arbeit obliegend, fördert Ocnus beständig sein Werk. Unter seinen Händen wächst das Seil. Ohn' Aufhören wird es gemehrt. Auch in der Beziehung des Bildes auf einen fleißigen, arbeitsamen Hausvater wird der Gedanke der αὔξησις festgehalten, und durch den Gegensatz der verschwenderischen, das Errungene stets mindernden Ehefrau nur um so nachdrücklicher hervorgehoben. Bild und Name decken sich vollkommen. Sie sind beide gleich sprechend. Daher kann es nicht auffallen, daß Aegypten sich mit der Darstellung der Aktion begnügt zu haben scheint. Diodor wenigstens giebt keinen Namen, und die wirkliche Vorstellung der Handlung spricht dafür, daß zu Acanthus kein solcher üblich war. Er kann erst entstanden sein, nachdem die lebendige Darstellung zum todten Bilde geworden war. Das Symbol selbst ist weit älter als der Ocnus-Name, der unter dem Einfluß der Volksaussprache diejenige Gestalt erhielt, in welcher er zuletzt in der Schrift festgesetzt und überliefert worden ist.

Aus der Grundidee des auctare lassen sich alle diejenigen Bedeutungen ableiten, welche die Alten mit dem Worte ὄκνος verbinden. Der Eigenname und das begriffliche ὄκνος bilden ein zusammengehörendes Ganzes. Ihre Bedeutungen stehen in innerer Verbindung und geben eine zusammenhängende Ideenreihe. Auf das moralische Gebiet des Nachdenkens und Prüfens übertragen, gestaltet sich die Idee des Mehrens und Fortarbeitens zu jener der Bedenklichkeit, des unschlüssigen Hinausschiebens, des Zauderns. In ähnlicher Weise hat sich an ampliare, das in seiner physisch-sinnlichen Bedeutung dem αὐξάνειν genau entspricht, der Gedanke des Hinausschiebens und der dadurch ermöglichten abermaligen Ueberlegung, wie sie in dem forensischen Ausdruck ampliatio vorliegt, angeschlossen. Aus Unentschlossenheit wird Zögerung, die alles auf den folgenden Tag verschiebt und in dem ὄκνος als αὔριος δαίμων ihre szenische Personifikation erhalten hat. Die Zögerung selbst kann als Zeichen der Trägheit und

Faulheit gelten, aber auch in äußern Gründen, wie in Erschöpfung des Kriegers, liegen. So ergiebt sich jene Uebersetzung des Eigennamens Ocnus durch Piger, welche wir bei Plinius fanden, und die auch in dem begrifflichen ὄκνος, so wie in dem verbalen ὀκνέω (Herod. 7, 50) enthalten ist. Wenn anderwärts Ocnus mit demjenigen verglichen wird, der die Lagerbefestigung erfand, um sich hinter Wall und Graben zu bergen, so treffen in diesem Gedanken alle bisher in dem Worte ὄκνος gefundenen Beziehungen, Bedenklichkeit, Unentschlossenheit, Furcht, Läßigkeit, zusammen. [1]) Die angegebenen, aus der physischen Bedeutung des auctare entwickelten abgezogenen Gedanken zeigen das in der Geschichte der Wörter nicht seltene Schauspiel der völligen Umkehrung des Sinnes. Aus dem fleißigen Förderer und Mehrer seines Werks wird zuletzt der träge oder unschlüssige Mann des morgenden Tages, dem es an allem Muth, an Entschlossenheit und Energie fehlt. Einer solchen Wandlung des Sinnes können sich die Wörter nicht entziehen. Die symbolischen Darstellungen dagegen sind ihnen weniger zugänglich. Sie setzen derartigen Umgestaltungen das Unabänderliche des bildlichen Ausdrucks entgegen. Was ihnen gegenüber allein möglich erscheint, ist Mißverständniß und Willkührlichkeit der Auslegung. Beiden ist das Ocnussymbol im Alterthum vielfältig anheimgefallen. Als das Volk im Laufe der Zeit den alten Natur- und Religionsanschauungen sich mehr und mehr entfremdete, suchte es nach ganz äußerlichen Erklärungen. Für solche schien nun zunächst der Wortsinn einen Anhaltspunkt zu bieten. Man übertrug den Gedanken der Trägheit, der in ὄκνος liegt, auf den seilflechtenden Greis des Bildes. Da aber nun die Annahme der Trägheit mit der Darstellung selbst und dem unverwandten Arbeiten der Hauptgestalt in entschiedenem Gegensatze steht, so nahm man, um den offenbaren Widerspruch zu überwinden, seine Zuflucht zu dem Gedanken der Strafe und Vergeltung. Durch nie endende ruhelose Arbeit muß Ocnus nach dem Tode den Fehler der im Leben gezeigten Trägheit büßen. Kann ihm keine große Unthat nachgewiesen werden gleich jener, welche die ihm an die Seite gestellten Danaïden verübten, oder für die der von Polygnot dargestellte pflichtvergessene Sohn von dem Vater gezüchtigt wird, so muß eine allgemein lasterhafte Gesinnung zur Aushilfe dienen, und diese schien in dem Namen deutlich genug hervorgehoben. An dem arbeitenden Greise sollte der faule Jüngling seine Zukunft erkennen, der feige hinter Mauern sich bergende Krieger seine männliche Tapferkeit wieder beleben. Solchen durch den Wortsinn irregeleiteten Auffassungen, an denen, bezeichnend genug, nur römische Schriftsteller betheiligt sind, schließen sich andere an, welche mit der Wortbe-

[1]) Darüber Eustath. zu Il. 5, 255. Ed. Lips. p. 546. 611.

deutung in keinem Zusammenhang stehen. Die Erklärung, welche die delphischen Fremdenführer dem Pausanias gaben, faßt das Bild im Ganzen, und schließt sich besonders an den Gegensatz des Geschlechts zwischen dem männlichen Oknus und der weiblichen Eselin an. Sie wird dadurch merkwürdig, daß sie uns zeigt, welches Schicksal zuletzt den tiefsinnigen symbolischen Bildern früherer Zeiten von einem alter Weisheit völlig entfremdeten Geschlechte bereitet wurde. Doch haben sich Neuere mit dieser kindischen Spielerei einverstanden erklärt, und sie durch die Annahme einer versteckten Anspielung des Malers auf seine eigenen häuslichen Verhältnisse noch weiter gesponnen. Die sprichwörtliche Redensart der Jonier: ὁ ἀνὴρ οὗτος συνάγει τοῦ Ὄκνου τὴν θώμιγγα, womit sie jede weder Gewinn noch Vortheil bringende Arbeit als verwerflich bezeichnen, gibt mehr über die Geistesrichtung jenes zuletzt dem üppigsten Materialismus anheimgefallenen Volksstammes, als über den innern Gehalt der Darstellung Auskunft, und liefert ein Beispiel jener ebenfalls sprichwörtlich gewordenen Ἰωνικαὶ ῥήσεις.

10.

Haben wir so alle Wendungen verfolgt, welche das Wort Ὄκνος als Eigenname und als begriffliche Bezeichnung durchmachte, und ihr Verhältniß zu der bildlichen Darstellung besprochen, so bleibt, um diese Seite der Untersuchung abzuschließen, nur noch die Betrachtung der Auguralbedeutung des gleichen Ausdrucks übrig. Pausanias, dem das Bild des seilflechtenden Greises, insbesondere auch der beigeschriebene Name Ὄκνος sehr räthselhaft erschien, stellt alles zusammen, was möglicherweise zur Aufhellung des Dunkels dienen könnte. So erzählt er erst die alberne Erklärung der Delphier, und theilt dann aus eigener Kenntniß das jonische Sprichwort und seinen Sinn, zuletzt die Auguralbedeutung des Vogels Ὄκνος mit. Zwei so weit entlegene Dinge mit Einem Namen bezeichnet zu finden, scheint ihn selbst nicht weniger überrascht zu haben, als es den heutigen Leser befremdet. Dachte denn Pausanias an die Möglichkeit, durch Erwähnung des Vogels Ὄκνος zur Erläuterung des seildrehenden Ὄκνος einen Beitrag zu liefern? Die einzige Verbindung außer der des Namens, welche sich etwa in Pausanias Darstellung erkennen ließe, kann man in der gemeinschaftlichen Beziehung beider Ὄκνος zu Religion und Kult finden. Wie der seilflechtende Oknus in der Lesche von Delphi nothwendig eine religiöse Bedeutung erhält, so wird auch der Vogel Ὄκνος mit der Auguraldisciplin in Verbindung gesetzt, und als Auguralname dargestellt. Wir müssen diesen Punkt der Uebereinstimmung festhalten, und wollen nun versuchen, seinen ganzen Inhalt zu entwickeln. Es ist in der That die Religionsbedeutung, welche die beiden Ὄκνος

verbindet, und die Gleichheit des Namens für zwei äußerlich so verschiedene Wesen und Erscheinungen rechtfertigt und erklärt. Ὄκνος wird dem Genus ἐρωδιός zugewiesen. Darin stimmen Aristoteles Hist. an. 9, 10 und Hesych: Ὄκνος, εἶδος ἐρωδιοῦ überein. Ἐρωδιός wird von Suidas folgendermaßen geschildert: εἶδος ὀρνέου, ὁ πελαργὸς λεγόμενος ἢ ὅμοιος αὐτῷ, ἑλωδιός τις ὤν, παρὰ τὸ ἐν ἕλεσι διατρίβειν, τουτέστι καθύγροις τόποις. Dazu Etym. magn. s. v. Schol. Il. 10, 274. Lycophr. Cass. v. 597. Salmas. Plin. Ex. 1, p. 41. 64.[1]) Die hier hervorgehobene Sumpfnatur findet darin ihre Bestätigung, daß auch die Septuaginta Storch durch Ἐρωδιός wiedergiebt (Psalm. 103, 19), und Plinius 18. ult. den palustres fulicæ (Ovid. Met. 8, 625) diejenigen Eigenschaften zuschreibt, welche Theophrast an dem ἐρωδιός hervorhebt. Werden diese Vogelgattungen ihrer Sumpfnatur wegen dem Genus des ἐρωδιός beigezählt, so erscheint anderseits ardea als das dem griechischen Ausdruck genau entsprechende lateinische Wort. Die Identität beider Formen liegt auf der Hand. Ἐρωδιός, Siculisch ἀρωδιός, daher ardea, wie merulus und merula, luscinius und luscinia. Plinius 10, 60, 79 zieht die Diminutivform ardeola vor. Hesych. giebt noch als fernere Wortbildung ἄραμος, wofür zweifelsohne ἄραρος zu lesen ist. Die Stammsylbe Ἀρ, deren Beziehung auf die zeugende phallische Kraft wir oben hervorgehoben haben, steht also fest. Sie kehrt wieder in Ἄσιδον, das nach demselben Hesych für ἐρωδιός oder ῥωδιός gebraucht wird, mit der Asia palus auf demselben Stamm und gleicher Naturanschauung beruht, endlich nach Lex. Origen. p. 191. Martian (Ἀσίδα----ὁ ἐρωδιός, πελαργός λέγεται oder λεγόμενος) ebenfalls von dem Storch gebraucht wird. Die Sumpfnatur der ardeæ wird in jener bekannten Stelle Virgils, welche das Herannahen des Sturms schildert, hervorgehoben. G. 1, 361.

> Cum medio celeres revolant ex æquore mergi,
> Clamoremque ferunt ad litora: cumque marinæ
> In sicco ludunt fulicæ: notasque paludes
> Deserit, atque altam supra volat ardea nubem.

wozu Servius den Lucan anführt: aut siccum quod mergus amat: quodque ausa volare ardea sublimis pennæ confisa natanti, Salmasius aber 1, p. 65 die Nachbildung der Arateïschen Schilderung, in welcher für ardea ἐρωδιός gebraucht wird, aufs klarste nachweist. Nach diesen Angaben unterliegt die Ermittlung der Religionsbedeutung des Vogels Ὄκνος keiner Schwierigkeit mehr. Dieser schönste und größte aller Sumpfreiher erscheint als der Träger der in dem Schlamm der Moräste ruhenden tellurischen Zeugungskraft. Er ist der in Thieresgestalt verkörperte Naturphallus. Die Religionsbedeutung der Sümpfe, welche er bewohnt, geht auf ihn selbst über. Darum wird sein Name aus dem Stamme

---

[1]) Vergl. Ovid. M. 2, 379 f. Aelian. H. A. 10, 36.

Ar gebildet, darum das männliche und das weibliche Geschlecht, wie sie in dem Sumpfe sich durchdringen, ihm abwechselnd beigelegt. Darum erscheint nun auch die Bezeichnung Ὄκνος vollkommen gerechtfertigt. Der Königsreiher ist nicht nur das Sinnbild, er ist selbst der Inhalt jener in der tellurischen Feuchtigkeit ruhenden Naturzeugungskraft. In ihm erkennt das Alterthum den göttlichen Mehrer und Förderer alles Wachsthums. In dieser Natur schließt er sich dem seilflechtenden Ocnus und dem mantuanischen Ocnus-Bianor als identische Gottheitsgestalt an. So verschieden auch diese drei Wesen ihrer äußern Erscheinung nach sein mögen, so vollkommen identisch ist doch ihre innere Natur, so völlig einheitlich die Religionsanschauung, aus welcher sie alle hervorgegangen sind. Die Feuchtigkeit der Tiefe erscheint als die physische Unterlage aller drei Ὄκνοι. Zu Sumpf und Sumpfleben stehen sie alle in der innigsten Beziehung. Mit Binsen und Röhricht theilt der Wasserreiher dieselbe Göttlichkeit. Er ist es dessen phallische Kraft in jener üppigen Vegetation den Augen der Menschen offenbar wird. Auf dieser physischen Bedeutung ruht seine augurale. Als göttliches Thier leitet Ὄκνος-ardea die Stadtgründung. Nach ihm hat die Rutulische Ardea ihren Namen. Der Königsreiher ist ihr Gründer, der Vater ihres Volks, (Bohlen, Ind. 1, 193.) der Geber alles Erdeseegens, ihr göttlicher Beherrscher. So erscheint er in dem Gründungsmythus, wie ihn nach Servius Zeugniß (Aen. 7, 412) Hygin in seinem Werke über den Ursprung der italischen Städte vortrug, und wie er nach Ovids Erzählung in den Metamorphosen 14, 572 f. bei der letzten Zerstörung der Stadt durch Hannibal wieder hervortritt. Denn aus der Asche schwingt sich ein Vogel empor, den man nie zuvor erblickt hatte, die Aschfarbe seines Gefieders, der kreischende Ton seiner Stimme, die Schmächtigkeit seiner langgestreckten Gestalt, alles ist Ausdruck der Trauer über den Untergang der gleichnamigen Stadt. Nomen quoque mansit in illa (præpete) urbis, et ipsa suis deplangitur Ardea pennis. Man erkennt hierin die Schilderung der Ardea pellos des Plinius 10, 60, 79, die ihren Namen von πελλός, fuscus ableitet, und gleichbedeutend ardea cinereus genannt werden könnte. Ja gerade diese Trauerfarbe mag Ovid zu seiner Dichtung Veranlassung geworden sein. Denn was er mittheilt ist seine eigene Erfindung, und darum von Servius zu Aen. 7, 412 in diesem Sinne und im Gegensatz zu der altüberlieferten Gründungssage als fabulosa narratio dargestellt. Ardea's Name scheint auch der Volksbezeichnung Rululi, Ῥουτλοί, zu Grunde zu liegen. Statt ἐρωδιός geben Hesych und Etymol. magn. v. Ἐρωδιός unter Anführung des Hipponax ῥωδιός Der äolische Dialekt verwandelt Ω öfters in Ο (ὥρα-ὄρα; ὠτειλή-ὀτειλή) oder in υ (χελώνη-χελύνη; τέκτων-τέκτυν; Ὄρμινα-Ὕρμινα bei Strabo 8, 3, 10), so daß sich ῥωδιός zu Rutus, dieses, wie Volscus zu Volsculus, Aequus zu Aequiculus

Tuscus zu Tusculum, zu Rutulus erweitert. Die Bezeichnung des Volkes nach ihrem θεὸς γενέσιος ist eine sehr allgemeine, und in der Vaternatur des zeugenden Gottes tief begründete Uebung der pelasgischen Stämme, für welche Strabo 5, 221 die Sitte nach Heroen Sondernahmen anzunehmen, als besonders üblich, mithin aus ihrer Religionsanschauung selbst hervorgegangen, ausdrücklich anmerkt. Sie tritt aber nicht nur in dem Namen einzelner pelasgischer Stämme, sondern auch in dem Gesamtnamen Pelasger, Pelarger, Pelarge hervor. Ich habe schon früher bemerkt, daß dieses Wort aus πέος und lar zusammengesetzt ist, wie der pelasgische Stadtname Larisa, der Pelasgus-Sohn Laris und der pelasgische Königsname Lar, Lars, Larius, Γέλας unwiderleglich darthut.[1]) Die Verbindung von πέος und lar giebt der Idee der zeugenden Männlichkeit einen doppelten Ausdruck, wie er auch in Λακεδαίμων, in Erichthonius, in Ἄραρος vorliegt. So ist das Volk von dem zeugenden Erdphallus genannt, und mit dem Storch nothwendig gleichnamig. In dem stolzen und wohlthätigen Bewohner der Sümpfe[2]) wird der göttliche Träger der in diesen wohnenden Kraft angeschaut und verehrt. Er ist der pelasgische Gott selbst, ihr König, ihr Führer, ihr Vater, ihr Namengeber. In dem pelasgischen Peneuslande gilt er nach Plutarchs Zeugniß noch später als heilig und unverletzlich,[3]) weßhalb er mit den heiligen Wasservögeln des Nil-Landes auf eine Stufe gestellt wird. Gleiche Bedeutung hat er für den Lelegischen Stamm. Dieser Name ist wie Λελάντιον πεδίον aus der Reduplikation der Grundsylbe La, welche in dieser einfachen Gestalt in dem Lelegischen Laconien sich erhalten hat, entstanden.[4]) Nun erscheint aber τὸ λελέγι als Bezeichnung des Storchs noch in der heutigen Volkssprache der Griechen gebräuchlich. Es gewinnt daher die größte Wahrscheinlichkeit, daß auch das Lelegische Volk zu dem Storch in derselben Beziehung steht, wie das Pelasgische, mit dem es von Strabo als πλανητικόν verbunden wird. Dadurch erhält dann jene von dem Samier Menodot bei Athenæus 15, p. 671 (Fr. hi. gr. 3, 103) mitgetheilte Erzählung von der

---

[1]) Ueber Larisa Strabo 9, 5, § 19; 13, 3, §. 2; 10, 1, §. 15; 13, 3, §. 3. — Hygin f. 145: Ex Pelasgo natus Laris. — Pelarge, die Weihepriesterin, Pausan. 9, 5, 6. Sie heißt Potnei filia, ihr wird ein trächtiges Schwein geopfert. — Strabo 9, 1, §. 18: ὑπὸ τῶν Ἀττικῶν Πελαργοὶ προσηγορεύθησαν διὰ τὴν πλάνην. Dionys. Arch. 1, 18 in fine. Man vergleiche Fritzsche de pelargis tyrrh. et de pelarg. Arist. in den Quæst. Arist. 1835. Fr. h. gr. 4,475.

[2]) Oben S. 223. N. 2. Divini lacus bei Virgil. Aen. 3, 412. — Herod. 2, 156. — Uebrigens sehe man Wieseler, Göttingische Antiken. S. 34. 35 und Nr. 36 der Abbildungen.

[3]) Plut. Is. et Os. 74.

[4]) Pausan. 3, 24, 7: Τάφος Λᾶ, Stadt Λᾶς Paus. 3, 21, 6; 3, 24, 5. — Λαρύσιον ὄρος, dem Dionysos heilig, 3, 22, 2. — Bei Martianus Capella heißt Neptun: lar omnium cunctalis — Zum Stamme la gehört auch Λῆμνος, der Cybele Name, der der lämmerreichen Insel zukömmt. Photius, p. 251, 7. Hesych. Μεγάλην θεόν. Stephan. Byz. s. v. — Meinecke, fragm. V. 2. p. 2, p. 1100.

ersten Gründung des berühmten samischen Heraheiligthums durch Leleger und Nymphen einen neuen Sinn. Das Wunder der Gründung wird erst dann vollkommen, wenn wir unter Lelegern nicht Menschen, sondern den göttlichen Vogel selbst verstehen.[1]) Störche mit den Nymphen vereint, haben den ältesten Bau ausgeführt, wie Bienen aus Wachs und Vogelgefieder das delphische Tempelchen zusammensetzen, Tauben das Heiligthum zu Dodona, Reiher das Apulische des Diomedes besorgen.[2]) Den Störchen schließen die Nymphen, beiden der Samische Kult einer ἐν ἕλει und ἐν καλάμοις verehrten hetärischen Aphrodite, und die Bedeutung der vom Wasser genährten saftigen Weide ergänzend sich an. Sumpf und Sumpfpflanzen erscheinen in derselben Religionsbedeutung, wie bei den Pelasgern, und Hesychs Angabe Λελεγίες, κόχλακες ἢ κοχλώδεις τόποι ist nicht länger unverständlich. Die Leleger führen uns zu den Aetolern[3]) und den Vögeln des ätolischen Diomed. Der Leleger und Aetoler Verwandtschaft geht aus Dionys. Arch. 1, 13 hervor. Dadurch werden auch die Aves Diomedeæ in den Kreis der pelasgischen Phallusreligion hineingezogen, und mit den Sumpfreihern von Ardea, den Störchen der Pelasger und Leleger auf eine Linie gestellt. Sie heißen bei Solin. p. 13. Salm. fulicæ; forma illis pæne quæ fulicis. Stephanus Byz., Antigonus, Servius nennen sie geradezu ἐρωδιοί, Lycophron und Ovid vergleichen sie den Schwänen. Die Sumpfnatur ist also auch für diese außer Zweifel, und λάρος, das die Alten mit fulica gleichstellen, bringt uns wieder zu dem Stammwort der Pelasger und Leleger zurück[4]). Ihr Wohnsitz auf der Insel am Garganum, ihre triefenden Fittige, womit sie das Innere des Heiligthums befeuchten, sind Züge des Mythus, in denen man die gleiche poseidonische Natur erkennt, und die ganz entsprechend in den Achileusvögeln des Mondeilands Leuke bei Philostrat her. c. 19. wiederkehren. Wie nun die Pelasger und Leleger den Alten selbst unter dem Bilde derjenigen Thiere erschienen, die ihre Religion mit Göttlichkeit bekleidet, wie Ardeaten und Rutuler den Reihernamen tragen, und Cupavo, der Ligurerfürst am untern Po, auf seinem Haupte das Schwangefieder als Zeichen seiner Abkunft trägt (Aen. 10, 188), so erhalten auch die Diomedes Gefährten selbst die Gestalt der Sumpfreiher, die sich allen Nichtgriechen feindseelig erweisen. In sämmtlichen angeführten Zügen offenbart sich die gleiche Naturanschauung, welche dem Königsreiher seinen Namen Ὄκνος, und dem ganzen Vogelgeschlecht, dem er angehört, seine religiöse Bedeutung gegeben hat. Wir können diese Auffassung als die Pelasgische bezeichnen, und in

---

[1]) Kreuzer, Symb. 3, 217.
[2]) Pausan. 10, 5. Solin. C. 2, p. 12. Salmas.
[3]) Dionys. Arch. 1, 13. Cureten und Leleger οἱ νῦν Αἰτωλοὶ καὶ Λοκροὶ καλοῦνται·
[4]) Die Stellen sammelt Salmas. Ex. Pl. 1, p. 65.

ihr einen Ausdruck jenes Phalluskults erkennen, der den Pelasgern ausdrücklich beigelegt wird, und der durch das inmitten des lernäischen Sumpfsees errichtete *αἰδοῖον* seine Beziehung zu der zeugenden Feuchtigkeit der Tiefe kundgiebt.[1]) Ardea selbst wird auf das pelasgische Argos zurückgeführt, wohin auch der ätolische Diomed reicht, und da wir einerseits diesen in Venetien wiederfinden, andererseits die Leleger und das lelegische Heiligthum auf Samos mit dem Nil-Lande in Verbindung stehen: so treten alle jene Punkte, in welchen Ocnus und die göttliche Verehrung der Sumpfreiher verknüpft ist, in einen engern Zusammenhang. — Mit dem pelasgischen Namen ist jener der Tyrrhener seiner Religionsbedeutung nach gleichgeltend. Denn dieser wird von den Alten selbst auf Tylos, den Sohn der Erde[2]), zurückgeführt; Tylos aber durch eine Reihe von Verbindungen, welche wir im Mutterrecht zusammenstellen, als Personifikation der ebenfalls ganz tellurisch gedachten Zeugungskraft kenntlich gemacht. Darum wird es sehr beachtenswerth, daß die pelasgische Ardea des Turnus Stadt heißt, mit ihm zu Macht gelangt, mit ihm auch fällt. Denn Turnus ist wie Juturna, wie Tolus, und der auf dem etruscischen Spiegel vorkommende chthonische Hermes-Trophonius, TURMS AITAS, nach Etymologie und Bedeutung eben jener Tylos des tyrrhenischen Stammes und die Beziehung des Schwan-Auguriums auf sein Schicksal wie es Aen. 12, 244 f. erzählt, mit der tyrrhenisch-pelasgischen Auffassung in voller Uebereinstimmung. Endlich finden wir Ardea, die Stadt des Sumpfreihers, auch mit Odyseus in Verbindung gebracht. Wie Latinus, so wird Ardeus des Odyseus und der Circe Sohn genannt.[3]) Auch diese Zusammenstellung führt wieder auf die Vorstellung von einem tellurischen Phallus, von der zeugenden Kraft des Sumpfschlammes und auf die Religionsbedeutung der Sumpfvögel zurück. In Italien nahm Odyseus die Gestalt eines mit mächtigem Zeugungsgliede ausgerüsteten Pygmäen, wie sie das Nil-Land kennt, an. Er hieß Nanos, wie auch Odyseus und Laërtes die Zeugungsbedeutung in sich tragen. Mit Ardeus ist der Heros *Ἐρωδιός* zusammenzustellen. Antoninus Lib. 7 schöpft aus Bœus. Seine Mittheilung wird dadurch besonders lehrreich, daß sie mit *Ἐρωδιός Σχοινεύς* verbindet, den Vater *Αὐτόνοος* zum *Ὄκνος* verwandeln läßt, und die Sumpfvögel sammt den Sumpfpflanzen der Ackerbaukultur gegenüberstellt, also den ganzen Ideenkreis, in welchem wir uns bewegen, wiedergiebt.

---

[1]) Herod. 2, 49, 51. Pausan. 2, 37, 5. Strabo 8, 371. Clemens, protr. p. 22.

[2]) Dionys. Arch. r. 1, 18, bestätigt durch eine Wiener Münze, welche O. Müller in den Annali dell' Instituto bespricht, und durch die Tylonia gens, sowie durch Aphrodite Tydo, welche bei Nicolaus Damascen. vorkömmt. Fr. h. gr. 3, 383 f.

[3]) Dionys. Arch. rom. 1, 72. Steph. Byz. *Ἀρδέα*. Circe mit der Sumpfmutter Marica zusammengestellt von Serv. Aen. 12, 164.

Odysseus schließt sich Πηνελόπη in der Bedeutung einer webenden Naturmutter Circe-Medea an. Was des Tages sie webt, löst die folgende Nacht wieder auf. Die hierin hervortretende aphroditische Natur hat einen Nachklang in jenem Mythus von der Ulysses-Gemahlin Hingabe an die ganze Reihe der Freier, von ihrer Verbindung mit dem chthonischen Hermes und von der Geburt des Pan zurückgelassen. Sie wiederholt sich aber auch in der Gleichstellung mit der buntgefiederten Goldente, welche die Alten πηνέλοψ nennen. Von Vögeln dieser Gattung soll sie auferzogen worden sein, als Periböa, die Mutter, sie aussetzte. In ihrer Begleitung erscheint sie auf Vasenbildern.[1]) Dadurch erhält die Penelops mit Penelope gleiche Religionsbedeutung, und der Quellname πηνελοπεία seine Erklärung. Jene zeigt in Entengestalt was diese in menschlicher Darstellung. Die Idendität des Namens Beider ist keine Zufälligkeit, πηνέλοψ nicht bloß als Namenshieroglyphe ganz äußerlich mit πηνελόπη verbunden, wenn auch zuletzt keine andere Beziehung mehr verständlich sein mochte. In Penel tritt der Stamm πέος, penis hervor, wie wir ihn mit wechselnder Quantität des Vokals in einer großen Zahl von Gestaltungen in Peneus, Penus, Penates, Peneleus, Pales, Pelops, in πέλις, πελώρια,[2]) πέλανα, πηλός, παλίκοι, palus, Pallas, παμύλια[3]) πέλαγος, Palæmoniden, den Peleiaden, πελάγων bei Pausan. 6, 21, 7 finden, und es wird nun der frühere Name Arnea (ἐν τῷ ἄλφα γράμματι), den Penelope zuerst führte, nicht mehr so weit abliegend erscheinen. Wenn der Scholiast zu Od. 4, 797 bei Kreuzer 2, 520 Penelope von πένεσθαι τὸ λῶπος ableitet, so ist daran so viel gewiß richtig, daß πένεσθαι dem gleichen Stamme wie Penelope angehört. Aus der nie rastenden Thätigkeit der Naturkraft entsteht die Idee des sich Abmühns, wie sie in πένεσθαι liegt, ganz von selbst. Das Bild des seilflechtenden Ocnus stellt uns die Verbindung beider Gedanken recht sinnlich vor Augen. Die höchste Anstrengung zeichnet ihn aus. Er erscheint selbst als πενέστης oder πένης, und die Dürftigkeit seines Anzugs unterstützt den Gedanken an das geplagte Leben der ἐγχειρογάστορες. Wollten wir der Betrachtung des in den Thieren geoffenbarten Sumpflebens und seiner Religionsbedeutung noch weitere Entwicklung geben, so böte sich zu immer größerer Bekräftigung der vorgetragenen Ideen der Schwan, die Gans, die Ente, wie sie mit Dionysos dem Herrn der feuchten

---

[1]) Witte in den Annali 1842. Vol. 13, p. 261—271. tav. d'agg. K. 1841. — Cic. N. D. 3, 22. Lycophr. Cass. 772. (Arnaia.) Paus. 3, p. 263 (Αἰδῶ in Laconia). Cicero, acad. 4, 29. Hygin 126. Propert. 3, 12, 38; 3, 13, 24. Ovid. Her. 1, 83. Apollod. 3, 10, 6. Od. 19, 149 f. Eustath. p. 1422, 5, Schol. Herod. 2, 145. Plut in Gryllo. Perizon. zu Ael. V. H. 14, 45. — Ueber Weben noch Diod. 17, 10.

[2]) Thessalisches Erntefest, Athen. 14, p. 639. 640.

[3]) Plut. Is. 12. 36. Hesych. Παμύλης.

Natur, in ganz phallisch-erotischem Sinne sich verbinden, dar, und diesen schlössen sich alsdann der Frosch, die Schlangen, der Aal, die Schildkröte, Krebse, Polype, Schnecken, diese alle in der vielfachsten Verbindung mit männlichen und weiblichen Gottheiten der Naturzeugung, ergänzend sich an.[1]) Wir würden auf diese Weise den großen Umfang der entwickelten Grundidee immer vollständiger zum Bewußtsein bringen, und auch der Batrachomyomachie, der Fabel von den Fröschen, welche statt des Klotzes den Storch zum König erhalten, der Zusammenstellung von homo und humus, von Achill und Physignatus und manchem Aehnlichen eine bedeutungsvolle Grundidee abzugewinnen im Stande sein.[2]) Aber unsere Aufgabe ruft zu andern Betrachtungen fort, und gestattet kein längeres Verweilen. Genug, daß die Zusammenstellung des Königsreihers Ὄκνος mit dem seilflechtenden Sumpfmanne, wie sie uns bei Pausanias begegnet, in ihrer Richtigkeit, wir können jetzt sagen in ihrer innern Nothwendigkeit, erkannt worden ist.

11.

Die bisherige Auseinandersetzung hat von ganz verschiedenen Richtungen her am Ende immer wieder zu der gleichen Grundidee zurückgeführt, und so eine

---

[1]) Plut. Is. 76. (Schildkröte, in Elis so häufig.) Plut. de Pyth. orac. 12. (Frösche an den Wurzeln des Corinthischen Palmbaums zu Delphi mit Wasserschlangen. — Die Krebse der tenedischen Asterium, welche auch Suidas v. τενέδιος ξυνήγορος nennt. Das Beil auf ihrer Schale zeigt, daß das Thier als das königliche, als der Träger der Naturkraft, mithin auch der politischen Herrschaft betrachtet wurde. Τέννης, des Kyknos Sohn, und Τένεδος ist mit τέγγω und τέναγος, vadum, eines Stammes.) Aelian. H. A. 8, 4 (die heiligen Aale der Arethusa, deren auch Plutarch in der Schrift über die Land- und Wasserthiere gedenkt, wie die Copaischen „göttliche Jungfrauen" genannt wurden, worüber Müller, Orchomenos, p. 82.) Nach Athen. 2, 63 heißt die Schnecke lakonisch σέμελον, mit Semele der Bacchusmutter gleichnamig. — Plutarch. Thes. 10. Diodor. 4, 59. (die Schildkröte des Sciron.) Plutarch. Sympos. am Ende. (Stein und Polyp des Neptunus-Enalus.) Schlangen und Frösche auf den Votivhänden, auf der Berliner-Lampe mit dem Phallus verbunden, Frosch an einem Grableuchter, Lajard, culte de Venus Pl. 3, A. 5. Der Frosch auf den mensæ Isiacæ, im Münchner Antiquarium als Quellmündung. Oben S. 33. Ferner Lactant. fab. 15, 32. Frösche mumisirt in ägyptischen Gräbern. Mit Froschköpfen versehene Männergestalten zu Karnak, Descript. de l'Egypte. antiq. vol. 2, p. 64. — Schwan und Schildkröte verbunden auf dem Phaëtonsarkophag bei Winkelmann, mon. ined. t. 43. — Von den Schildkröten hebt Empedocles bei Plutarch hervor, sie trügen die Erde auf ihrem Rücken. — Löwe und Sumpfvogel neben einander auf einer Fogelberg'schen Grablampe, Bullet. 1844, p. 40. — Ente als Grablampe Museo Etrusco Gregoriano 1, 8. — Ueber die Gans, die einen Knaben liebt, Aelian. H. A. 5, 29. Athenæus 13, p. 606. Plinius 10, 26. Plutarch de solertia animal. 18.

[2]) Homo, humus Hygin f. 220. Ovid. M. 1, 28; 11, 1. Serv. G. 2, 341. Aen. 1, 747. Wie der von Prometheus geformte Mensch, so ist Peleus πηλοπλαστός. Aesch. Fr. 380. Sophocles in Pandora: ἀρχὸν πηλὸν ὀργάζειν χεροῖν. προτέρη ἰλὺς bei Apoll. Rh. 4, 676. Bei Aristophanes in den Fröschen 687 heißen die Menschen τὰ πηλοί. Welker, Prometh. S. 87.

nicht unbeträchtliche Zahl von Einzelnheiten zu einem Ganzen innerlich zusammenhängender Erscheinungen geordnet. Dadurch ist ein so fester Standpunkt geschaffen, daß die noch nicht betrachteten Eigenthümlichkeiten unseres Bildes ihre Lösung ganz von selbst entgegenbringen. Das Greisenalter der Hauptfigur scheint zwar der Idee eines Bianor wenig zu entsprechen: dennoch bietet die Religionsbedeutung des Seilflechters eine Seite dar, welcher es vorzugsweise sich anschließt. Wir haben oben angeführt, daß die ältere Gründungssage der phönizischen Berytus die aphroditische Beroë mit der Erde gleichaltrig und mit Aion eines Ursprungs nennt. Diese Auffassung kehrt wieder in der wohlthätigen, warme Brote spendenden Nymphe des Numicius, in Anna Perenna, deren Name sich in jenen Gegenden als Anna Petronella erhalten hat, wie in den Volsceischen Gegenden Camilla den Kindern noch heute als Taufname beigelegt wird. Als runzlige Alte schildert sie der Mythus, der für uns dadurch besonders bedeutend wird, daß er Bovillä, der Stadt des Julischen Aphroditekults, angehört. Anna, die stoffliche Urmutter, die im Numicius waltet, deren Fest von Ovid sehr bezeichnend geniale genannt wird, [1]) ist so alt als die Erde, in welcher sie von Anbeginn der Dinge her, den Sterblichen wohlgewogen, ihr Werk verrichtet. [2]) Gleich Aphrodite-Beroë hat sie mit Aion dieselbe Entstehung, gleich der Moira Eileithyia ist sie älter als Kronos. Die Idee des höchsten Greisenalters liegt in ihrem innersten Wesen. Aber wie die Natur die scheinbar unvereinbarsten Gegensätze in sich verbindet, so schließt auch hier der Gedanke des Alters den der Jugend und ihrer Blüthe nicht aus. Durch ihre Schönheit erregt Beroë der Götter Streit, und doch steht sie Aion an Alter nicht nach. Wie die Erde ist sie uralt und ewig jung, wie die Schöpfung frisch und herrlich nicht anders als am ersten Tag. In gleicher Weise vereinigen sich in der Erde die Begriffe des Mutterthums und vollendeter Jungfräulichkeit, zu welcher sie in alljährlicher Verjüngung zurückkehrt. Pausan. 2, 38, 2. Auf diesem Gebiete verschwinden alle Gegensätze. Das Unvereinbarste geht stets in einander über. Wie die beiden Pole des Daseins, wie die beiden geschlechtlichen Potenzen sich zur Einheit verbinden, also treten das höchste Alter und die blühendste Jugend, die mütterliche Fruchtbarkeit und die jungfräuliche Keuschheit in den engsten Verein, so daß auch Penelope's doppelte Auffassung, und der Phalluskult in der keuschen Vesta Dienst keinen Anstoß zu geben vermögen. Es sind Eigenschaften desselben Wesens, in und miteinander vorhanden. Die schaffende Kraft der Juventas hat durch die Jahrhunderte, welche Perenna's Stirne ge-

---

[1]) Gellius N. A. 13, 22. Varro ap. Nonium. 1, p. 44. — Ovid. F. 3 523 f. 559—654. Silius 8, 50 f. Macrob. S. 1, 12.

[2]) Vergl. Plut. de def. oracc. 19. 29. 47.

furcht, keine Verminderung erlitten. Noch speist sie wie vordem mit gleichem Fleiße das harrende Volk. Noch erregt sie den Liebestrieb des zeugungslustigen Mars, der hinter der Maske der Jugend kein so graues Alter vermuthet. (Ovid. F. 3, 657 f.)[1] In allen diesen Zügen ist sie Oenus getreues Gegenbild. Auch ihm haben die Aeonen, mit welchen er gleichen Schritt hält, gleich dem kahlen Nereus, gleich dem unterirdischen longævus Terentus[2]) das unverkennbare Gepräge des höchsten Greisenalters aufgedrückt. Und doch verrichtet er immer mit gleichem Fleiße und demselben Erfolge das Werk, das mit der Erde selbst gleichzeitigen Ursprung hat. Die Idee der höchsten Kraft und des höchsten Alters gehen Hand in Hand. Wir finden dieselbe Verbindung beider Eigenschaften in dem celtischen Ogmius-Heracles, dessen Darstellung Lucian προσλαλία (Ed. Bip. 7, 312) aufbewahrt hat. Die Vergleichung des Oenus und Ogmius ist mehrfach belehrend. Auf dem Bilde, das Lucian beschreibt, war Ogmius mit den Zeichen des höchsten Alters dargestellt. Sein Charontisches Aussehn, und die Bemerkung γέρων ἐς τὸ ἔσχατον sind Züge, welche auch unsern Oenusvorstellungen entsprechen. Aber das höchste Alter schloß die höchste Kraft nicht aus. Löwenfell, Keule und die Schaar der Gefangenen erinnern an den unüberwindlichen Heracles, dessen Namen auch Lucian als die passendste griechische Benennung erwählt. Mit der körperlichen Stärke schien das Bild die Kraft der Beredtsamkeit in Verbindung zu bringen. Die Kette, an welcher der Alte die Schaar der Gefangenen hinter sich herzog, war mit dem einen Ende an seiner Zungenspitze, mit dem entgegengesetzten an den Ohren seiner Begleiter befestigt, eine sehr faßliche Andeutung der Allgewalt des Worts, welches die Zuhörer dem Redner gleichsam als willenlose Gefangene zum Eigenthum übergiebt. In dieser Weise faßt der Celte bei Lucian die Allegorie der Darstellung, und daß er damit nicht etwa eine ganz willkührliche Erklärung aufstellte, sondern sich an einheimisch gallische Anschauung anschloß, beweist die Ogham-Schrift, welche ihren Namen offenbar von Ogmius, dem Gott der Beredtsamkeit, ableitet. Diese Attribution nun hat mit jener ersten, der körperlichen Kraft und Stärke, innern Zusammenhang. Wir brauchen dabei nicht etwa an den mächtigen Einfluß zu denken, kraft dessen die Gewalt der Rede oft mehr vermag als körperliches Athletenthum. Good words are better than bad strokes, Octavius. Die Verbindung von Wort und Kraft liegt viel tiefer. Am deutlichsten tritt sie uns in Hermes-Mercur entgegen, der gerade in seiner Beziehung zu Wort und Sprache von Lucian dem gallischen Ogmius verglichen wird. Der phallische Gott der tellurischen Zeugungs-

[1]) Vergl. Serv. Aen. 3, 279. Venus mutata in anus formam.

[2]) Stat. Silv. 4, 1, 37.

kraft, der die Licht- und die Nachtseite des Naturlebens in sich verbindet, und gleich den Dioscuren ewig zwischen beiden Polen hin und her wandert, ist auch der Geber des Worts, und darum auf der Herme der Villa Albani sermonis dator genannt.[1]) Die Gabe der Rede und des Leibes Leben entstammen derselben Kraft. Sie sind dem Menschen von der Natur verliehen, und so sehr stofflich-chthonischen Ursprungs, daß der Neugeborne nur erst durch Berührung mit der Erde des Wortes theilhaftig wird. In Folge dieser Auffassung schließt sich das Sprachvermögen an Hermes phallische Natur an. Als Träger der Erdzeugungskraft ist er auch Ursprung der Rede, die in ihm ihre Verkörperung erhält. Daher sind seine Säulen redende Göttersteine, die Schriften, die sie tragen, Hermes geoffenbartes Wort: eine Auffassung, die nicht nur ägyptischen Anschauungen zu Grunde liegt,[2]) sondern ebenso in der Benutzung griechischer Hermenpfeiler zu Gesetztafeln, in den mit Schrift bedeckten Asclepiussäulen, in dem redenden Thurm der Psychefabel hervortritt, und in dem Gebrauch, Säulen und Grabdenkmäler in der ersten Person selbstredend einzuführen, so wie in der Benützung der Mauern zur Verkündung der Schicksalsgeheimnisse eine lang nachwirkende Aeußerung gefunden hat. Die Verbindung der zeugenden und der redenden Kraft in einem Wesen wird in der Zunge angeschaut. Wir haben oben auf die physische Naturbedeutung der γλῶττα hingewiesen. Von der Lage in der Feuchtigkeit, welche die ägyptische Hieroglyphik an ihr besonders hervorhebt, hat sie ihren Namen und ebenso ihre, beide Geschlechtspotenzen vereinigende Bedeutung von τύχη-δαίμων erhalten. Zugleich aber ist sie der Träger des Worts, die verkörperte Rede, und in der Verbindung dieser doppelten physischen und geistigen Potenz der vollendete Ausdruck der hermetischen Gottheitsnatur. In Lara-Larunda-Lala kehrt dieselbe Auffassung wieder. Der Stamm, auf welchem diese Bezeichnung ruht, ist uns als Ausdruck der im feuchten Erdstoff liegenden Zeugungskraft vielfach bekannt geworden. Die Nymphe Lala wird dadurch zur Darstellung des tellurischen Mutterthums in seiner Zeugungsbedeutung. Aber damit verbindet sich nun die Idee der Rede, so daß das Sprachvermögen als eine mit der chthonischen Zeugungskraft zusammenhängende Potenz erscheint.[3]) Wenden wir diese Auffassung auf das Bild des gallischen Ogmius-

[1]) Man sehe Marini, Iscrizioni Albane Nr. 141. p. 145. Muratori p. 1776, eine für den vorliegenden Gegenstand mehrfach wichtige Inschrift. Plato in Hipparcho. Servius Aen. 2, 296; 4, 242; 8, 133. Acro zu Horat. 3, 10. Macrob. 1, 12. Galen, Suas. art. C. 3. — Kreuzer, Symb. 2, 111. — Ueber Ogmius Ritter, Vorhalle S. 375.

[2]) Jamblich. de myst. 1, 2. p. 5. Parthey: Ἑρμοῦ παλαιὰς στήλας.

[3]) Ovid. F. 2, 583—616 zeigt, in welcher Wechselwirkung das Reden und Schweigen steht. Die geschwätzige Nymphe (oben S. 211) wird zur Dea muta und Tacita, Ovid. F. 2, 572; Lactant. 1, 20 med; das letztere in ihrer Todesbedeutung, als Mutter der silentia regna, der an dem letzten Tag der feralia die anus annosa das Fischopfer bringt.

Heracles an, so erscheint die Rolle, welche hier die Zunge spielt, erst in ihrer vollen Bedeutung. Die Kraft der Rede schließt sich auch hier an die physische Grundlage der in zeugender Fülle bekundeten körperlichen Stärke an. Die Vergleichung mit dem griechischen Hermes wird eine durchgreifende, alle Stufen seiner Gottheitsnatur beherrschende. Ogmius ist zunächst Darstellung der zeugenden Naturkraft, wie sie sowohl der Löwe als auch der griechisch-italische Heracles-Italus mit der grünenden Keule, und dem Füllhorn des Ernteseegens, in sich trägt. Das äußerste Greisenalter und das Charontische Aussehn, das Lucian hervorhebt, bildet gerade im Verein mit jener physischen Naturbedeutung eine dem seilflechtenden Ocnus vollkommen entsprechende Parallele. In beiden tritt die Unerschöpflichkeit zeugender Kraft mit der Idee des höchsten Alters in Verbindung. Die Aeonen, nach welchen sich des Greises Lebensalter berechnet, zeigen die durch keinen Zeitablauf verminderte Lebensfülle. Charon selbst ist in seiner Grundlage nichts Anderes als der zeugende Wasserlöwe der tellurischen Sümpfe, in deren Chaos alles Leben zurückkehrt, wie es aus der Feuchtigkeit seine Entstehung erhält, sein Hammer nicht nur der Träger der zerstörenden, sondern ebenso der schaffenden, heilenden Kraft.[1] Aber mit dem Stoffe gleichaltrig nimmt er das Aussehn vorweltlicher Entstehung an, und den dunkeln Schlammgründen verwandt, erhält seine Erscheinung das verwilderte Aussehn jener Gestrüppe, welchen der Mensch nie seine sorgende Pflege zuwendet. — Wollen wir nach weitern Analogieen forschen, so bietet insbesondere die orphische Theologie eine solche dar. Sie ist um so beachtenswerther, da sie eben in jene Urzeit zurückgeht, welchen das Ocnussymbol angehört. Ich habe früher S. 110. 141 des orphischen Heracles gedacht, der *Χρόνος ἀγήρατος* genannt und mit Ananke-Adrasteia, die sich durch das All verbreitet, verbunden wird. Die Münze von Camarina stellt ihn als bärtigen Greis mit dem Ur-Ei, das seiner *πατρικὴ δύναμις* die Entstehung verdankt, dar. Er wird durch seine Attribute als Inhalt der Urzeugungskraft dargestellt, zugleich aber als Greis gebildet. Der Schwan mit der Aufschrift *ΝΑΡΑ*, deren Bedeutung wir oben erläutert haben, und das bärtige Menschenhaupt des Dionysos-Hebon führen uns auch hier auf die Sümpfe und ihre Beziehung zu der Schöpfung aus der Feuchtigkeit zurück. Was aber der orphischen Darstellung besondere Bedeutung giebt, ist die Identificirung des schöpferischen Heracles mit Chronos.[2] In dieser erscheint die Zeit als Attribut der werdenden, sich bewegenden Schöpfung: Eine Auffassung, deren innere Richtigkeit auch Aristoteles in der Metaphysik anerkennt, indem er den Satz aufstellt,

---

[1]) Plutarch. parall. min. 35 mit Bezug auf die Bedeutung des Hammers in den Mysterien der Juno von Falerii.

[2]) Damasc. princ. p. 380 Kopp: *ἀντὶ τῆς μιᾶς τῶν ὅλων ἀρχῆς τὸν χρόνον τιθέντες.*

daß der werdenden Welt die Zeit-Idee ebenso unentbehrlich ist, als der seienden die der zeitlosen Ewigkeit. [1]) Jene ist ein Attribut des Werdens; sie ist des Werdens nothwendige Begleiterin, die Form, in der es auftritt. Chronos erscheint daher als die Darstellung des in Entwicklung begriffenen, in Bewegung gesetzten Stoffs. Nur da, wo es Werden und Vergehn giebt, giebt es auch eine Zeit. Wo Jenes nicht hineinreicht, da auch keine Zeit. Wo keine Bewegung, da keine Entwicklung, mithin keine Zeit, die Plato treffend das bewegliche Bild der Ewigkeit nennt. „Das Menschengeschlecht und die gesammte Zeit sind von einer Natur: jenes läuft mit dieser fort, und wird neben ihr fortdauern, und ist auf diese Weise unsterblich, indem es immer Kinder und derselben Kinder hinterläßt, dadurch alle Zeit eines und ebendasselbe bleibt, und durch das stete Werden an der Unsterblichkeit Theil hat." (Plato, Gesetze 4, p. 721, wozu die achte der Platonischen Fragen des Plutarch nachgelesen werden muß.) Nach dieser Auffassung erscheint die zeugende, und durch die Zeugung den Stoff in Bewegung setzende Kraft als Chronos. Wenn also der drachengestaltete, von Löwen und Rindshaupt umgebene Heracles den Zeitnamen erhält, so wird er gerade dadurch am nachdrücklichsten als der Urheber des stofflichen Lebens, als der befruchtende, alles ins Dasein rufende Naturphallus dargestellt. Die zeugende Kraft gestaltet sich zur Zeit. Heracles, der durch seine erste phallische That der Bewegung des Werdens den Anstoß giebt, erscheint als *Χρόνος, πατὴρ χρόνου*, [2]) daher geflügelt, wie alle Bewegung der werdenden Welt, schnell dahin eilend, wie alles Leben in der Zeit. Der gleiche Uebergang der stofflichen Zeugungsidee in die des *χρόνος* kehrt wieder in dem Namen der mitleidigen Nymphe des Numicius. Anna schließt sich an Annus an. Die Alten heben diesen unverkennbaren etymologischen Zusammenhang hervor; aber die Art, in welcher sie sich denselben denken ist nicht geeignet, die ganze Fülle des Gedankens zu erschöpfen. Perenna bildet eine bedeutungsvolle Ergänzung von Anna, auch in der Wendung Anna et Perenna (Gell. N. A. 13, 22). Bezeichnet das Erstere die Zeittheilung so hebt Perenna die über alle Theile sich erstreckende Dauer, und die in ewig gleichmäßigen Abschnitten fortschreitende Wiederholung hervor. Giebt Anna die Einheit, so giebt Perenna deren unbegrenzte Multiplikation. Wir können damit die Elische *μήτηρ ἰσοδρόμη* vergleichen. In der Bezeichnung *ἰσοδρόμη* erscheint die Urmutter als eine die Bewegung des aus ihrem Schooße hervorgegangenen Lebens in gleichem Schritte begleitende Anna Perenna. Strabo 9, 440. Mit

---

[1]) Plutarch, Qu. platon. 8, bei Hutten 13, p. 274: *οὐ γὰρ οἷόν τε χωρὶς χρόνου τὸ γεννητὸν, ὥσπερ οὐδὲ τὸ νοητὸν, αἰῶνος.*

[2]) Hymn. Orph. 12, 3. Nicomachus ap. Jo. Lydum de mensib. 4, 46. Macrob. 1, 20. R. Rochette, Hercule p. 15, 2; 94—96. — Soph. Antig. 608.

dem ersten Werden hat sie ihren Lauf begonnen, mit dem fortschreitenden ihn fortgesetzt. Auch sie kann daher als geflügelte Zeit gedacht werden, wie *Σάρδαν* als *Σάρδις*, *Ἰάρδαν*, Jahr, wiederkehrt. [1]) So lang nun auch die Bewegung schon dauert, so hat doch die Schnelligkeit nicht nachgelassen, und keine Ermüdung sich eingestellt. Sedula im Alter wie in der Jugend, vernimmt Anna gerne die Glückwünsche vieler Lebensjahre, auf die man an ihrem Feste eine gleiche Zahl Becher leert, als sollte die Idee des *ἰσοδρομεῖν* einen bildlichen Ausdruck erhalten. Als *Χρόνος ἀγήρατος* ist auch Heracles ein nie ermüdender Isodromos-Perennus, und deßhalb auf cilicischen Münzen als *Δρομεύς*, das stoffliche Ei in schnellem Laufe wegtragend, dargestellt. Die alterlose Zeit zeigt wiederum die Verbindung von Greisenalter und Jugendblüthe, die wir in der Annahme einer uralten und doch ewig frischen Naturkraft gefunden haben. Ja in dem Gewande der stets mit dem stofflichen Leben gleichen Schritt haltenden Zeit tritt die innige Verwandtschaft jener beiden scheinbar sich ausschließenden Gegensätze erst in ihrer vollen Wahrheit und Berechtigung entgegen. Für Ocnus aber ergiebt sich aus der Betrachtung des orphischen *Χρόνος ἀγήρατος* eine Bedeutung, welche sich seiner Auffassung als *πατρικὴ δύναμις* aufs engste anschließt, und uns diese im Gewande der ältesten Religionsideen zeigt. *Γέρων ἐς τὸ ἔσχατον*, ist er doch *ἀγήρατος*, uralt und Bianor zugleich, sedulus wie die runzlige Nymphe des Numicius, eine wahre *γραῖα*, Isodromos-Perennus wie sie Perenna, mit der Bewegung des Lebens gleichen Schritt haltend, und nie ermüdend. Wie innig diese Natur mit der ihm zugewiesenen Arbeit zusammenhängt, liegt auf der Hand. Gleich der in ewigem Werden, ewigem Vergehn sich fortbewegenden Schöpfung, ist auch das Seil, das aus Ocnus Händen hervorgeht, in keinem Augenblicke dasselbe. Wie der Strom dort seine Wasser ins Meer ergießt, hier von der Quelle ersetzenden Zufluß erhält, nicht anders vermindert sich das Seil an dem einen Ende während es an dem andern wächst. Unter diesem doppelten Einfluß stehen Strom und Seil in nie endender Bewegung. Sie werden eben dadurch zum Bild der werdenden Schöpfung, deren ewiger Wechsel Heraclit dem des fließenden Wassers vergleicht. Wie die Bewegung die Zeit zur nothwendigen Begleiterin hat, so wird Ocnus, der sie anregt und unterhält, zu *Χρόνος*, und in dieser Natur zum *ἰσοδρόμος*, der mit der Bewegung des Lebens stets gleichen Schritt hält, und in jedem Ringe seines Stricks wieder als *ἀγήρατος*, mit täuschender Jünglingsmaske

[1]) Joannes Lyd. de mens. p. 42 Schow. *Σάρδιν γὰρ αὐτὴν καὶ Ξυόριν ὁ Χάνθος καλεῖ . . . νέον δὲ Σάρδιν τὸ νέον ἔτος ἔτι καὶ νῦν λέγεσθαι τῷ πλήθει συνομολογεῖται· εἰσὶ δὲ οἵ φασι, τῇ Λυδῶν ἀρχαίᾳ φωνῇ τὸν ἐνιαυτὸν καλεῖσθαι Σάρδιν.* Die Form *Ἰάρδαν* findet sich in Elis, wo *Ἰαρδάνου λειμὼν καὶ τάφος* sehr bemerkenswerth ist. Strabo 8, 347. Pausan. 5, 5, 5 berichtet, ihm habe ein Ephesier gesagt, der *Ἄκιδας* (man denke an Acis) habe vor Alters *Ἰάρδαν* geheißen. Paus. 5, 18, 2; 6, 21, 5. R. Rochette Hercule p. 45.

vor der Menschen Augen tritt. Selbst unvergänglich, ist er Urheber und Zeuge der Vergänglichkeit des Werkes, das aus seinen Händen hervorgeht. Schafft er unermüdet weiter, so wird ihm doch der Schmerz zu Theil, mit all seiner Zeugung nur dem Tode ewig neue Nahrung zu geben. Nach diesem Zusammenhange reiht sich an den Begriff der Zeit jener der Trauer an. Mit tiefem Schmerz erfüllt den Vater der Untergang aller seiner Kinder. Wir finden diesen Gedanken in ergreifendem Ausdruck auf einem römischen Grabmonument, das R. Rochette Monuments inédits Pl. 77. 4. p. 407 zuerst bekannt gemacht hat. Hier erscheint der über den Untergang seiner acht Kinder trauernde Cornutus in der Gestalt und Haltung des greisen Saturn, und entspricht jenen Worten, die bei Euripid Andromache 1185 der Chor an Peleus richtet:

Ὦ κακὰ παθὼν ἰδών τε δυστυχὴς γέρον
Τίν' αἰῶν' εἰς τὸ λοιπὸν ἕξεις;

Die Inschrift Hic ego sum Cornutus doliens cum filiis dulcissimis octo, stimmt mit den Einzelnheiten der bildlichen Darstellung so vollkommen überein, daß man Doliens vielleicht eher als Eigenname denn als Epithet zu fassen berechtigt wäre. Das Beispiel ist um so beachtenswerther, da Saturnus-Kronos den innern Zusammenhang der drei bisher betrachteten Ideen, der phallischen Naturzeugung, der Zeit und des Schmerzes, in der unverkennbarsten Weise darstellt, und uns alle im Gewande des höchsten Alters vorführt.[1]) Auf ihn könnte also der Name Anius Anwendung finden. So heißt jener delische Apollopriester, der dem troischen Aphrodite-Geliebten Anchises den Untergang seiner fünf Kinder vergeblich zu verschweigen sucht. Von *ἀνία* ist er Anius genannt, ein Doliens, gleich Bellerophon, der nach dem Untergang seines Geschlechts einsam in aleischer Flur herumirrt, ein Cinyras, dem zum Glücke nichts fehlte als Kinderlosigkeit: felix si sine prole fuisset.[2]) Anius führt uns auf die Wortbedeutung von Anio, Anien. Dieser Strom, den Virgil G. 4, 369 auch unter den unterirdischen aufzählt, giebt sich als Strom der Leiden und des Schmerzes zu erkennen, gleich *Ἀχέρων*, der, wenn auch etymologisch unrichtig, doch dem Sinne nach bezeichnend als *ὁ ἄχεα ῥέων* ausgelegt wird. Wir sehen hier das lebenzeugende Wasser als

---

[1]) Phallische Naturzeugung: Fest. v. Saturnus. p. 323. 325. Müll. Varro L. L. 5, 69. R. R. 3, 1. Macrob. Sat. 1, 7, p. 238 Zeune. Georg. 3, 165. Dionys. 1, 38. Paus. 7, p. 582. August. C. D. 7, 19; 18, 15. Arnob. 6, 25. Serv. Aen. 7, 179. Ovid. F. 1, 234. Serv. Aen. 11, 51. (a Saturno humorem) Plut Is. 32. (Meer, seine Thräne,) dazu Georg. 2, 406. Aen. 3, 707; 5, 801. Daher Satura palus, Aen. 7, 801 und Saturum bei Tarent, Serv. G. 2, 197; 4, 335. — Zeitbedeutung: Cicero, N. D. 3, 27: quia se saturat annis. Serv. Aen. 3, 104: Seculorum deus et æternitatis.

[2]) Serv. Aen. 3, 80. Ovid. M. 13, 632. — Il. 16, 200. — Ovid. M. 10, 298. Mutterrecht, §. 3.

Element des Todes und Ausdruck des Schmerzes, zu dem sich zuletzt alle Wonne der Erdschöpfung auflöst.[1] Auf der Höhe der sipylischen Felswand trauert in ewig rieselnden Quellen Niobe über den Untergang aller ihrer Geburten: ein Bild der Urmutter Erde, welcher von ihren vielen Kindern zuletzt nicht Eines gelassen wird. Ganz anders tönt jetzt jenes Lied, das einst die bräutliche lachende Lust verkündete:

Ach, weit ist es anders anitzt!
Einst trat ich im Glanz pelischer Fackeln
Von dem Hochzeitlied umtönet, daher,
An der Hand führend sie, das geliebte Gemal,
Und es folgete, laut aufjubelnd, ein Chor,
Der Entschlafenen Glück hochpreisend und mich,
Daß von edelm Geschlecht entstammet die Braut
Und den Bräutigam Hymen vereinet.
Unbräutlich ertönt nun hier Klaglaut,
Für das weiße getauscht ist ein schwarzes Gewand;
Und sie führen mich ein
Zu dem traurig verödeten Lager.[2])

Thränen weihen die Bräute von Trözen dem frühentrafften Hippolytus.[3]) Der Gedanke der Trauer beherrscht den Genuß der größten Wonne! Fruchtlos beglücken die Götter das Vermählungsfest.[4]) Wer sagt, ob der Lust die Hochzeit mehr bringt oder der Qual.

„Ich zweifle: denn schon anderes sah ich,
Und betrachte das Loos des Gebieters nun,
Der dieser beraubt, der Gemal' Edelster,
Auf Erden hinfort
Leben wird unseliges Leben."[5])
Unvermählt bis auf diesen Tag hätt uns daheim besser der
Gott der Zeiten stets bewahrt. Was wurden wir Mütter?
Nie hätt' ich, traun! gefürchtet, dieß unsägliche
Unglück zu schauen, wenn ich mich der Lieb enthielt.
Nun ist mein das traurigste,
Der Tod so geliebter Kinder.[6])

---

[1]) Plut. Parall. 40 nennt Anius einen etruskischen König, der sich aus Schmerz über den Tod seiner schönen Tochter Salia in den Fluß stürzte. So Aristides und Alexander Polyhistor.
[2]) Admet in Euripid. Alcestis. 922 f. Sophocl. Ant. 823—831.
[3]) Euripid. Hippol. 1419.
[4]) Euripid. Andromache 1189.
[5]) Euripid. Alcest. 246.
[6]) Euripid. Suppl. 759.

Von Todtengebein modernder Menschen umgeben, zeigt uns Homer (Od. 12, 41 f.) die sangreichen Sirenen. Die blühenden Achelouströchter sehen Alles, was das Wasser erzeugt, zu Moder und Staub verwandelt. Ihr Gesang wird Todtenklage wie des Ozeans Rauschen, das zu ihren Ohren dringt, ewig gleiches Trauergestöhn (Euripid. Suppl. 80—87). Sie selbst, in der Jugendblüthe vollendeter Schönheit erscheinen als Darstellung des Grabesgedankens, wie sie bei Euripides Helena 169—178 so schön geschildert sind, und als Hüterinnen der Plutonischen Gesetze nach Plutarchs (Symp. 9, 13) höchst merkwürdiger Darstellung. Das üppigste Leben wird von dem Tode beherrscht. Was Venus durch Aeonen hindurch webt ist Alles dem Untergang verfallen. Nichts frommt ihm sein Fleiß. Mit der Lust des Schaffens verbindet er den tiefen Ernst, welchen die Betrachtung des Schicksals aller tellurischen Schöpfung in der Seele des Greises erzeugt. Euripid. Hippol. 1104—1106. Medea 1096—1104.

12.

Diese Gedanken, welchen die alte Mythenwelt in tausenden von Bildern und Grabdenkmälern den ergreifendsten Ausdruck leiht, haben uns auf die Betrachtung des zweiten Haupttheils unserer Venusbilder vorbereitet. Der schaffenden und mehrenden Thätigkeit wird eine auflösende und mindernde entgegengesetzt. Zwei Kräfte wirken sich in ewiger Feindschaft entgegen. Zwei Ströme treffen mit gleicher Gewalt auf einander. Durch ihr gegensätzliches Zusammenwirken wird der Schöpfung ihre ewige Jugendfrische erhalten. Das kleine Ende des Seiles, das zwischen dem schaffenden und dem zerstörenden Prinzip die Mitte hält, ist jene sichtbare Schöpfung, die, in nie rastender Bewegung begriffen, auch in keinem Augenblicke dieselbe bleibt. Dem verglichen, was längst wieder in den finstern Erdschooß zurückgekehrt ist, sinkt das sichtbare Ende zur Bedeutungslosigkeit hinab. Was ist die Zahl der Lebenden neben den unberechenbaren Schaaren der Todten? Was die Spanne der jenen zugetheilten Zeit neben den Aeonen, welche der flüchtige Augenblick der Gegenwart stets vergrößert? Mit Recht werden darum die Todten die Mehrern, plures, πλείονες genannt. Als das Orakel dem durch die Vertreibung der Könige erschütterten Gemeinwesen der Megarer zu wissen that, dann werde alles Unheil abgewendet ἢν μετὰ τῶν πλειόνων βουλεύσονται: wurde in richtiger Auslegung des Worts den Todten mitten im Rathhause ein Heroon errichtet. Pausan. 1, 43, 3. Anth. Pal. T. 1, p. 530. Plaut. Trin. 2, 2, 14. Plut. Alex. 64. Jul. Valer. R. G. Al. M. 3, 18 ed Mai. Wer eine Uebersicht der ganzen Zeit und alles Seins besitzt, den kann das menschliche Leben unmöglich etwas Großes dünken. Plato, Staat 6, p. 486. Es sinkt vielmehr zu einer während eines kleinen Augenblickes getragenen täuschenden Maske herab. Statt ihres Gemahls

umarmt Laodamia ein Bildniß.[1]) Die sterbliche Helena ist Aphroditens Schatten. Unter dem Schleier der Jugend liegt die runzlige Stirne der Urmutter verborgen. Was wirklich scheint ist nicht das Wirkliche, das Werden Gegensatz des Seins. Alle diese Ideen, deren antiker Ausdruck uns schon in der ersten Abhandlung vielfältig entgegengetreten ist, knüpfen sich an den Anblick des kleinen Seil-Endes, das von der Arbeit der Jahrhunderte allein übrig ist. Eine andere Reihe von Gedanken wird durch die Darstellung des zerstörenden Prinzips vor der Festversammlung von Acanthus angeregt. Ist das Flechten das Werk eines Einzelnen, so wird das Wiederauflösen einer Mehrzahl von Männern zugewiesen. Einheitlich und stets dasselbe ist das Werk der zeugenden Kraft, aber tausend Gestalten nimmt die Zerstörung an. Wird in dem Schlangenbiß und in dem Mythus von dem schwarzen Manne, der im Rücken seines Opfers erscheint, die Tücke des mitten aus dem harmlosesten Leben dahinraffenden Todes hervorgehoben, so liegt dagegen in der Mehrzahl der auflösenden Männer die Mannigfaltigkeit der Mittel angedeutet, deren sich das zerstörende Prinzip in der Bekämpfung des schaffenden zu bedienen weiß. Und doch ist die vereinte Anstrengung aller Gegner nicht im Stande über die zeugende Kraft den Sieg davonzutragen, so wenig als es diesem gelingt, jenes gänzlich aus dem Wege zu schaffen. In dieser Auffassung nun entspricht die Darstellung von Acanthus vollkommen der Grundanschauung ägyptischer Religion. Nach der Theologie der Aegypter giebt es zwei einander entgegengesetzte Kräfte, die aber nicht von gleicher Macht sind. Das gute Wesen hat die Oberhand, vermag jedoch nicht das böse gänzlich zu vernichten. Ja, Isis ist von der Nothwendigkeit der zerstörenden Kraft so überzeugt, daß sie dem gefangenen Typhon aus eigenem Entschluß die Freiheit schenkt, und so den ewigen Kamf der feindlichen Kräfte von selbst wieder hervorruft. Plutarch, dessen Schrift über Isis und Osiris 19. 45 f. das eben Mitgetheilte beinahe wörtlich entnommen ist, hält die Annahme eines Streites zweier entgegengesetzter Grundkräfte nicht nur für uralt, sondern ebenso sehr für allgemein verbreitet, und in den Systemen Zoroasters, der Mager, der griechischen Weltweisen bei aller Verschiedenheit der Form und des Ausdrucks gleichmäßig niedergelegt. „Uralt ist die Meinung, — die von den Theologen und Gesetzgebern auf die Dichter und Weltweisen fortgepflanzt worden, und die, wenn auch ihr erster Urheber nicht angegeben werden kann, doch deßhalb nicht weniger gewiß und zuverläßig ist, da sie nicht auf bloßen Sagen und Gerüchten beruht, sondern bei Mysterien und Opfern überall, sowohl unter Griechen als unter Barbaren gelehrt wird, — daß nämlich dieses Weltall weder ohne Vernunft, ohne Verstand

---

[1]) Oben S. 43.

und ohne Regierung dem Ohngefähr überlassen sei, noch auch von einem einzigen vernünftigen Wesen wie mit einem Steuerruder oder Zügel regiert werde; daß ferner, weil bei vielen Dingen Gutes und Böses mit einander gemischt ist, oder, um eigentlich zu reden, die Natur gar nichts Lauteres und Reines hat, ein einziger Verwalter unmöglich die Dinge gleichsam aus zwei Fässern, wie ein Schenkwirth die Getränke vermischen und uns austheilen könne; sondern daß es zwei besondere Grundwesen und einander entgegengesetzte Kräfte geben müsse, von denen das eine rechter Hand und geradeaus führt, das andere aber umlenkt, und wieder zurücktreibt. Daher sei denn das menschliche Leben, und, wo nicht die ganze Welt, doch wenigstens diese sublunarische Erde, so ungleich, so manigfaltig und den Veränderungen unterworfen. Denn da Nichts ohne Ursache zu geschehen pflegt, das Gute aber an dem Bösen nicht Ursache sein kann, so müsse das Böse ebensowohl als das Gute seine eigene Ursache und Ursprung haben." (C. 45.) In Typhons Kampf mit Horus hat diese Duplicität streitender Kräfte ihren mythischen, wie in der Kulthandlung von Acanthus ihren symbolischen Ausdruck gefunden. „Typhons zerstörende Kraft, lehren die Aegypter, behalte nicht immer die Oberhand; oft werde sie von der erzeugenden Kraft überwunden und gefesselt: und ebenso oft reiße sie sich wieder los und kämpfe mit Horus. Dieser aber ist die die Erde umgebende Welt, in welcher Zerstörung und Hervorbringung mit einander abwechseln." Nach dieser Auffassung treten den 24 Göttern, welche Arimanius in das Ur-Ei verschließt, 24 andere von Horomazes gezeugte feindlich entgegen. Nach diesen sind die beiden von Kronos der Hera übergebenen Eier, nach diesen die beiden Blutstropfen, welche Pallas dem Erichthonius anvertraut, gedacht. Denn von ihnen bringt Tod der eine, Heil der andere. Wenn Euripides Jon 926 ausdrücklich hervorhebt, der Göttin Doppelgabe sei nicht vermischt worden, so wird hierin wieder jene Lehre von der Selbstständigkeit der zwei feindlichen Grundkräfte vorgetragen, und die Vertheilung des schaffenden und des zerstörenden Prinzips auf zwei getrennte Gestalten, wie sie das Ocnussymbol enthält, wiederholt. Feindschaft und Krieg erscheint jetzt als der Vater, König und Herr aller Dinge. Wir stehen vor der Lehre Heraclits, der den Homer darüber tadelt, daß er durch seinen Wunsch

Würde doch unter Göttern und Menschen die Zwietracht vertilget,

unvermerkt dem Ursprung aller Dinge fluche, als welche bloß durch Streit und Feindschaft entstanden seien. Fassen wir alle diese Bemerkungen zusammen, so ergiebt sich die völligste Uebereinstimmung des Ocnussymbols mit der Anschauung der ältesten, insbesondere der ägyptischen, Theologie von dem Kampfe zweier getrennter Kräfte, die sich überall begegnen, dem Schaffen das Zerstören, dem Werden das Vergehn, dem Guten das Böse entgegensetzen, und durch ihre Feind-

schaft der sichtbaren Welt ewige Bewegung und stete Verjüngung sichern.[1]) Von beiden Seiten wird die größte Anstrengung aufgeboten. Denn die Kraft der zwei entgegenlaufenden Ströme muß sich völlig entsprechen. Die geringste Ungleichheit auf der einen oder der andern Seite müßte das Gleichgewicht stören, das von den beiden Drachen aufrecht erhaltene Ei zum Falle bringen, und den gleichmäßigen Fortgang der Erdzeugung zuletzt völlig aufheben. Darum setzt Horomazes den Schöpfungen Arimans eine gleiche Zahl eigener entgegen, darum lösen Penelope und die Tarchutius Tochter allnächtlich genau so viel von ihrem Gewebe wieder auf, als sie den Tag hindurch zu Stande gebracht. Die geringste Ungleichheit der beiden entgegengesetzten Akte müßte unfehlbar damit enden, entweder durch gänzliche Zerstörung oder durch gänzliche Vollendung der Schöpfung fernerer Thätigkeit der Naturkraft ein Ziel zu setzen. Mit diesem genauen Entsprechen geht ein anderes Hand in Hand. Dem Flechten wird das Auflösen, dem Formgeben das Formnehmen entgegensetzt, und so in Uebereinstimmung mit den Vorgängen des Naturlebens jenes Erforderniß der vollständigsten Correlation der schaffenden und zerstörenden, der bindenden und der lösenden That gewissenhaft erfüllt.

13.

Die vollständige Erläuterung des Oenussymbols verlangt jetzt noch die Betrachtung desjenigen Thieres, das auf unsern Grabbildern zur Darstellung des zerstörenden Naturprinzips gewählt worden ist. Während auf der Panegyris zu Acanthus eine Mehrzahl von Männern dem Seilflechter gegenübertritt, zeigen sämmtliche entweder wirklich erhaltene oder von den Alten beschriebene Gemälde einen den Oenusstrick benagenden und in sich schlingenden Esel. Schon diese Uebereinstimmung beweist, daß die Wahl des Thieres weder durch Zufall noch durch Künstlerwillkühr geleitet sein kann. Noch mehr aber würde sich einer solchen Annahme die Religions-Bedeutung der ganzen Vorstellung und ihre Aufnahme in der Lesche zu Delphi widersetzen. Wollten wir nichts destoweniger in dem Esel Polygnots freie, von allen Nachfolgern beibehaltene, Erfindung erkennen, so könnte doch auch diese nicht ohne Veranlassung gewesen sein. Worin möchte eine solche etwa gelegen haben? Hier bieten sich allerdings einige Beziehungen dar, denen es zwar nicht an Wahrheit, wohl aber an Tiefe der Auffassung fehlt. Der Gedanke dem zerstörenden Prinzip Thieresgestalt zu geben, konnte aus dem Wunsche hervorgehen, durch die Gegenüberstellung eines vernünftigen und eines

[1]) Ueber die Verbindung der Lehre von dem doppelten Princip und seinem Kampfe mit der Generation, Jamblich. de myster. 2, 3, p. 185 ed. Parthey. Serv. G. 2, 389.

vernunftlosen Geschöpfs dem Unterschied des guten göttlichen und des bösen dämonischen Wesens einen nachdrücklichen und mehr in die Augen fallenden Ausdruck zu leihen. Der Kunstthätigkeit menschlicher Hände trat alsdann der rohe Zerstörungstrieb bestialischer Natur in seiner abschreckendsten Form entgegen, und der Mythus von jenen Diomedischen Pferden, deren Zahn menschliches Gebein zermalmt, konnte in die künstlerische Darstellung übertragen scheinen. Warum aber dann dem durch eine so bekannte Tradition gebotenen Pferde den Esel vorziehen? Auch dafür ließen sich einige Anknüpfungspunkte finden. Stand doch der Esel in dem Gebrauche und der Werthschätzung der ältesten Geschlechter so hoch, daß er auf bildlichen Darstellungen der ersten Formation des Menschen beiwohnt,[1] und als res mancipi mit zu dem nothwendigsten ländlichen Grundkapital gezählt wird. Oder sollté der Künstler durch den Gedanken der Verachtung des Thieres geleitet worden sein? Sind doch sprichwörtliche Redensarten, wie ὄνος ἐν πιθήκοις zur Bezeichnung des Häßlichsten unter den Häßlichen, ὄνος πρὸς λύραν oder πρὸς αὐλόν als Ausdruck roher Gesinnung, ferner Vergleichungen wie inepta et asinina cogitatio (Plut. Symp. 9, 5) und manche ähnliche[2]) ein hinreichender Beweis, daß Spott und Hohn jenem unglücklichen Thiere seine schweren Dianste zu allen Zeiten schlecht entgalten. Alle angedeuteten Erklärungsversuche, weit entfernt das Räthsel zu lösen, legen das Bedürfniß einer tiefern Auffassung nur noch näher. Um diesem zu genügen, ist es nöthig, einen umfassenden Standpunkt zu wählen, und mit Benützung des ganzen zu Gebote stehenden Materials die Religionsbedeutung zu ermitteln, welche das Alterthum dem Esel beilegte. Ist dieses geschehen, so wird es auch möglich werden, zuletzt die Bedeutung des weiblichen Geschlechts, welches dem nagenden Thiere ausdrücklich beigelegt wird, und die Beziehung desselben auf die verschwenderische Ehefrau zunächst veranlaßte, zu ermitteln.

14.

Von den verschiedensten Zeugnissen wird die phallische Natur des Esels in einer Weise hervorgehoben, daß die Beziehung des Thieres zu der Idee der Naturzeugung nicht verkannt werden kann. Lactant. div. instit. 1, 21 erzählt von dem certamen de obscœni magnitudine, in welchem Priapus von dem Esel besiegt wird. Dieselbe Seite der Thieresnatur wird in Lucians Roman Lucius oder der

---

[1]) Visconti, Museo Pio-Clementino, edit. de Milan. 1820. Vol. 4. t. 34. Dazu p. 189 f. Vergl. Caylus, recueil 2, 34, 3; 3, 59, 1.

[2]) Nazianz. Carm. 49. 52. Eine reich[illegible]mlung findet man bei Suidas ὄνον ὄρνιν bis ὄνου σκιά.

Esel C. 56 hervorgehoben. Die getäuschte Liebhaberin beklagt sich bitter über des Thieres Verwandlung: Ἐγὼ δέ, ἔφη, μὰ Δία, οὐχὶ σοῦ, ἀλλὰ τοῦ ὄνου τοῦ σοῦ ἐρῶσα τότε, ἐκείνῳ καὶ οὐχὶ σοί, συνεκάθευδον, καὶ ᾤμην σε καὶ νῦν κἂν ἐκεῖνό γε μόνον τὸ μέγα τοῦ ὄνου σύμβολον διασώζειν καὶ σύρειν· σὺ δέ μοι ἐλήλυθας ἐξ ἐκείνου τοῦ καλοῦ καὶ χρησίμου ζῴου ἐς πίθηκον μεταμορφωθείς. Daraus erhält die cumäische Onobatis ihre Erklärung. Plutarch Qu. gr. 2 erzählt, zu Cumä in Aeolien habe die Sitte geherrscht die Ehebrecherin auf einen Esel zu setzen, und sie so vom Markte aus durch die ganze Stadt zu führen. Hier wird nicht nur die phallische Kraft überhaupt, sondern insbesondere die wilde, regellose Naturzeugung als Inhalt des Eselssymbols hervorgehoben. Plinius 8, 43 erwähnt eines Volksglaubens, der ebenfalls aus jener Grundanschauung hervorgeht. Asino moriente viso, celerrime id genus deficit. Das Geschlecht dessen, dem ein sterbender Esel zu Gesicht kömmt, geht dem Untergang entgegen. Die Unkenntniß der Grundidee hat hier, wie so oft, zu den gewagtesten Emendationen verleitet. Mit Bezug auf die von Mäcenas eingeführte Sitte, Eselsfüllen als Leckerbissen für die Tafel zu schlachten, ändert Bochartus, Hierozoïcon 2, 13. p. 191 folgendermaßen um: lalisionum oriente usu, celerrime id genus deficit. Und doch bot jenes μέγα τοῦ ὄνου σύμβολον eine so nahe liegende Erklärung. — Erotische Beziehung hat jenes Relief der Marmora Taurinensia tav. 35, das auch in dem Museum Veronense p. 213. (Veronæ 1749), aber hier kleiner und undeutlicher, abgebildet ist. In seiner Verbindung mit dem Ei zeigt der Esel die πατρικὴ δύναμις, welcher jenes seine Entstehung verdankt. — Besonders belehrend und im Anschluß an die angegebene Naturbedeutung auch völlig verständlich ist die Rolle, welche dem Esel in dem Midas-Mythus angewiesen wird. Denn da Midas der Rohrflöte Pan's oder des Marsyas vor Apollo's Cithara den Preis zuerkennt, läßt ihm der Gott zur Strafe bewegliche Eselsohren wachsen. Vergeblich sucht der König sie zu verbergen. Beim Haarschneiden werden sie entdeckt. Der Diener, nicht wagend seines Herrn Thiergestalt zu verkünden, zugleich aber unvermögend, ganz zu schweigen, gräbt eine Grube, und vertraut sein Geheimniß dem geöffneten Schooße der Erde. Aber Schilf wächst aus der Tiefe empor, und verkündet vom Winde bewegt Midas habe Eselsohren.

> Creber arundinibus tremulis ibi surgere lucus
> Cœpit, et, ut primum pleno maturuit anno,
> Prodidit agricolam. Leni nam motus ab austro
> Obruta verba refert, dominique coarguit aures. [1]

Die tellurische Zeugungsbedeutung des Esels tritt hier aufs klarste hervor. In

---

[1] Ovid. Met. 11, 151 f. Higyni f. 191. Fulgent. Myth. 3, 9. Lactant. Met. 11, 5. Athen. 12, 2. Schol. Aristoph. Plut. 287. Tzetzes zu Cassandra 1401. Philostrat. Im. 32, dazu Jakobs-Welker, p. 339 f. Persius, Sat. 1, 121. Aristoph. Plut. 287.

den feuchten Tiefen der Erde wohnt der phallische Gott, den Augen der Sterblichen entrückt. Aber der aus dem Boden aufschießende Röhricht bezeugt sein Dasein und seine Kraft. Wir finden in dieser Auffassung die Beziehung des Esels zu der wilden hetärischen Sumpfzeugung, wie sie zuvor hervorgehoben wurde, bestätigt. Tritt in andern Theilen des Mythus Midas zu dem Ackerbau und der laborata Ceres in das engste Verhältniß, [1]) so wird doch seine Eselsgestalt gerade mit der freien Sumpfvegetation in ausschließliche Verbindung gebracht. Dem Sumpfe gehört die Rohrpfeife, welcher er den Vorzug einräumt, dem Sumpfe jenes aufschießende Schilfgesträuch, das die thierische Ohrengestalt verbirgt. In der Sumpfreligion wurzelt ferner die Vergleichung des Röhrichts mit dem ebenso freiwilligen Wachsthum des menschlichen Haupthaares; [2]) in derselben die Idee der calami loquentes, welche die Geheimnisse jener höchsten Naturkraft, aus der sie hervorgegangen, in leisem Windgeflüster verkünden. [3]) Dieser mächtigsten aber tiefsten Stufe des tellurischen Lebens entspricht jener Zug des Mythus, welcher auf Midas die Erfindung des weißen und schwarzen Bleis zurückführt. [4]) Wenn die Beziehung des Bleis zu Grab und Tod, wahrscheinlich eine Folge der Leichenfarbe jenes Metalls, aus einzelnen Gräberfunden hervorgeht, [5]) so ist der Farbenwechsel von Weiß und Schwarz ein Bild der großen Naturkraft, die wie Autolycus und Mercur alles Helle wieder in Dunkel verwandelt, und in der Ueppigkeit des Sumpflebens diesen steten Uebergang der Farbe mit der erschreckenden Bedeutung eines unentrinnbaren stofflichen Gesetzes vor Augen stellt. Darum galt Lityerses, des Midas Bastardsohn, als gieriger, unersättlicher Fresser, wie er bei Athenæus 10, p. 415 von dem Dichter Sositheos geschildert wird. Dreimal drei ὄνους κανθηλίους verzehrt er täglich. Der Mythus dachte sich ihn also selbst als κάνθων, wie Erisychthon, dessen Gefräßigkeit von Aelian. V. H. 1, 27 hervorgehoben wird. Als spurius entspricht Λιτυέρσης der wilden Sumpfbegattung. Sein Name selbst giebt ihn als den seilflechtenden Sumpfmann zu erkennen. Denn εἴρω, Aor.

---

1) Cic. divin. 1, 36. Valer. max. 1, 6, 3. Ael. H. A. 12, 45.

2) Fulgent. 3, 9: tonsori wo sonst agricola gesetzt wird. — Es scheint, daß die tremulæ arundines mit der Beweglichkeit der Eselsohren in Zusammenhang gebracht worden sind.

3) Petron. Arbit. bei Fulgent. l. c.: calamique loquentes invenere (lege: incinuere) Midam, qualem conceperat index. Auson. Ep. 23. Depressis scrobibus vitium regale minister credidit, idque diu texit fidissima tellus; inspirata dehinc vento cantavit arundo. Fulgent. 3, 9. Philostr. Im. 2, 22 in fine.

4) Hygin. f. 274. Midas rex, Cybeles filius Phryx, plumbum album et nigrum primus invenit. Cassiod. 3, 31. Aes Jonos, Thessaliæ rex, plumbum Midas, regnator Phrygius, repererunt. Plin. 34, 16—18. Weiß und Schwarz: Champoll. Panth. pl. 37.

5) Pausan. 9, 31. Bulletino dell' Inst. 1832, p. 171.

ἑρδα, wovon ἕρδις, das lateinische sero, bezeichnet das Verbinden, Zusammenflechten, jedes nectere; λιτός dagegen als Gegensatz von δαίδαλος, ποικίλος die einfache, kunstlose Arbeit, wie wir sie oben in dem Flechten roher Stricke gegenüber der reichen und feinen Webearbeit hervorgehoben haben. Durch diese allseitigen Beziehungen zu Sumpf und Sumpfzeugung gewinnt die Midasfabel für die beiden Bestandtheile der Oenusdarstellung besondere Bedeutung. [1]) Für die Feststellung des Sinnes zumal, welchen die alte Naturreligion dem Esel beilegte, ist sie durchaus entscheidend. Ueberall erscheint das Thier als Darstellung der Urzeugungskraft des tellurischen Stoffes.

15.

Daher tritt nun der Esel mit einer ganzen Reihe gleichgeltender Göttergestalten in Verbindung. Vor allen mit Priapus, dem pene destricto deus, obscœna nimium quoque parte paratus (Ovid. F. 1. 437.), dem ruber hortorum decus et tutela (Ovid. F. 1, 400. 415.), dem Gott der feuchten, üppig fruchtbaren Gärten (Catull. C. 115), vor welchem Lotis sich in die Sümpfe flüchtet, [2]) dem Lampsacus das Eselsopfer darbringt (Ovid. F. 6, 345. Lactant. inst. 1. 21.), wie der tyrrhenische Tages den Eselsschädel auf dem Grenzpfahl des Grundstücks mit der Bedeutung eines schützenden terminus aufsteckt. (Columella de cultu hortor. X, 344.) Dann aber mit Silenus, dessen inextincta libido durch das Greisenalter nicht vermindert wurde. Ovid. F. 1, 413. Gekrümmt unter der Last des schweren Körpers schreitet das Thier einher. Ovid. F. 1, 439. Mit dem Reiter theilt es dieselbe Gottheitsnatur. Die üppigste Zeugungslust verbindet beide. Silenus trägt selbst Eselsohren. Er nimmt dadurch die Midasnatur an, wie er denn nach Tertullian de anima C. 2 von dem phrygischen Könige seine Thiergestalt ableitet, und mit ihm in die engste Verbindung gesetzt wird. [3]) Dem Silen schließt sich dessen Zögling Dionysos an. Auf diesen Herrn aller fließenden schwellenden Erzeugung wird das Sternbild οἱ ὄνοι zurückgeführt. In dem einen der beiden Mythen, welche sich daran knüpfen, tritt die Beziehung des Gottes so wie seines Thieres zu den tellurischen Gewässern bedeutsam hervor. Esel tragen den Gott über die sumpfige Furth, da er an

---

[1]) Athen. 2, p. 115. Ueber Midas Verbindung mit dem Hetärismus habe ich in dem Mutterrecht genauer gehandelt. Die Seitenzahl ist in dem Sachregister s. v. Midas zu finden.

[2]) Ovid. F. 1, 391. 416. Serv. G. 2, 84. Ovid. Met. 9, 347. Vergl. F. 6, 333 f. — Pausan. 9, 31, 2. Virgil. Ecl. 7, 33. G. 4, 110. Anthol. Pal. 6, 102; 10, 7. 8; 1, 6. 14. Tibull. 1, 4, 67. Horat. S. 1, 8. — Stadt Priapus Strabo 13, 587. Schol. Theokr. 1, 21. — Schol. Apoll. Rh. 1, 932. — Macrob. S. 6, 5, p. 600. — Diod. 4, 6.

[3]) Herod. 7, 73; 8, 138. Justin. 7, 11. Conon. narr. 1.

seinem Wege zu dem Dodonäischen Zeus-Achelous an ihrem Ufer anlangt.[1]) Ein zweiter Mythus legt dem Esel noch ein anderes Verdienst um den Gott bei. Auf Eseln reiten Liber, Vulcan, die Silene und Satyrn in die Schlacht gegen der Giganten verwegenes, himmelstürmendes Geschlecht.[2]) Der Schall ihres Gebrülls bricht allen Widerstand. Das Jahnen des Thieres, welchem hier die Siegeskraft beigelegt wird, steht nach ägyptischer Anschauung mit dem Klang der Trompete auf einer Linie. Plut. Is. et Os. 29. Diese aber haben wir in ihrer Beziehung zu der zeugenden Naturkraft der chthonischen Gewässer schon oben erkannt. So hat also auch in jener zweiten Wendung des Mythus der Gedanke der phallischen Kraft des göttlichen Thieres seinen Ausdruck gefunden. Vulcan, dessen physische Verwandtschaft mit Dionysos namentlich auch auf Denkmälern so oft hervortritt, erscheint auf Vasen, wie auf einer sehr bemerkenswerthen des Wiener Kabinets, in der Umgebung des phallischen Thieres, und solcher Erscheinungen, in denen jenes μέγα τοῦ ὄνου σύμβολον recht absichtlich hervorgehoben wird. Es ist nur eine einzelne Bestätigung des allgemeinen Zusammenhangs, wenn der Esel nun vorzugsweise mit Feigen,[3]) Wein und Weinbau in Verbindung gebracht wird. In der süßen Flüssigkeit tritt Dionysos zeugende Kraft in ihrer höchsten Fülle und Macht hervor; ja in der lasciven Sinnlichkeit des Esels schien die durch Bacchus Geschenk erregte Zeugungslust ihren ganz entsprechenden Ausdruck gefunden zu haben. Daß man diesen Zusammenhang in einige äußere mythische Bezüge auflöste, und dem Esel besondere Verdienste um die Kunst der Beschneidung des Weinstocks einräumte, entspricht ganz dem Verfahren der alten Völker, das den Mangel tiefern Verständnisses durch solche Wundergeschichten zu ersetzen suchte. Eine solche Sage wird besonders von Nauplia berichtet. Sie knüpfte sich an das Bild des Esels, das man daselbst an einer Felswand ausgehauen erblickte, und das, wie ich kaum bezweifle, aus der phönizischen Vorzeit herstammte.[4]) Sie kehrt aber auch in folgendem Bericht Hygins f. 274 wieder. Antiqui autem nostri in lectis triclinaribus in fulcris capita asellorum vite adligata habuerunt, significantes suavitatem (adde: vini) invenisse. Die Verzierung des zur Mahlzeit bestimmten Lagers mit dem Kopfe des Esels stellt dieses Thier in ein ursächliches Verhältniß zu der Fülle der Tafel, die als seine Gabe angesehen wird. Daß dabei an

[1]) Hygin. Poet. astr. 23. Lactant. Inst. 1, 21.

[2]) Eratosthenes bei Hygin. P. ast. 23. Catacter c. 11. Arat. Diosem. 160. Ueber Vulcan: Emeric David, Vulcain p. 42. Voss. de or. id. 2, 3; 3, 75.

[3]) Lucian berichtet in seiner Schrift über die Macrobii, daß der komische Dichter Alexis aus Soli in Kilikien sich zu Tode gelacht habe, als er einen Esel Feigen fressen sah. Des Feigenbaums bacchische Beziehung ist bekannt, wie denn die großen Phallen aus Feigenholz verfertigt sein mußten.

[4]) Pausan. 2, 38, 3. Millin, gallerie mythol. t. 13. nr. 337.

eine ausschließliche Beziehung zu dem Weine oder zu den Früchten des Bachus nicht gedacht wurde, ergiebt sich aus Juvenal 11, 96, dessen Beschreibung einen solchen Zusammenhang nicht hervorhebt. Das alte Rom gab dem Esel eine ebenso bestimmte Beziehung zu dem demetrischen Fruchtertrag und zu Vesta, der Urmutter, von welcher alle Fülle und alles Glück des Heerdes ausgeht. Auf einem Pompeianischen Wandgemälde, das wir früher erwähnt, ist neben der Göttin der Esel dargestellt.[1]) An ihrem Feste schritten bekränzte Esel dem Aufzuge voran. Brotringe zierten ihren Hals.[2]) Das Thier erscheint hier selbst als Vesta's Befruchter, als männliche Ursächlichkeit des Erntesegens. Es tritt der Muttergöttin als Daimon zur Seite, wie Virbius Dianen: eine Vergleichung, deren genaues Zutreffen bei der Betrachtung Dianens und des auch mit ihr verbundenen Esels sich noch bestimmter herausstellen wird. Der Kult der Vestalen wird uns als Phalluskult geschildert,[3]) wodurch die Bedeutung des Esels ihre Bestimmung erhält. Wenn Lydus die Dienste des Thieres in der Mühle, Ovid die Rettung Vesta's vor dem Angriff des lüsternen Priapus durch das unzeitige Jahnen des Silenus-Esels als Grund der Bedeutung des Thieres im Vestakult anführt, so sind dieß Wendungen, bestimmt den überlieferten und feststehenden Zusammenhang hinterher durch eine bestimmte äußerliche Veranlassung, wie der Volksglaube sie den Mythographen fast allein darbot, zu rechtfertigen.

16.

Forschen wir nach weitern Verbindungen des Esels, so bietet sich der hyperboreische Apoll und die thracische Artemis der Beachtung dar. Nach Pausan. 3, 16 finden die Spartaner Ἀστραβάκος und Ἀλώπεκος, des Ἴρβος Söhne, das Bild der taurischen Arthemis orthia, die gleich der samischen Hera Λυγοδέσμα genannt wird, mithin eine wahre fascelis ist. Darin ist die Vorstellung eines von Weidenzweigen umwundenen Phallus ebenso wenig zu verkennen, als in den Eigennamen der Kinder die Bezeichnungen Esel und Fuchs, in Ἴρβος der Aricinische Virbius (von vir, durch Vorsetzung des äolischen Digamma aus dem Stamme Ir, ähnlich oiorpata), dessen Namenssinn in Ἀμφισθένης, Ἀμφίκλης, Ἄγις, seinen Voreltern, wiederkehrt.[4]) So ist der Esel auch für Thracien als Gottheits=

---

[1]) Annali dell' Inst. 22, 212 f. tav. K.

[2]) Io. Lyd. de mensib. p. 107: Schow. τῇ πρὸ πέντε εἰδῶν Ἰουνίου ἑορτὴ τῆς Ἑστίας· ἐν ταύτῃ τῇ ἡμέρᾳ ἑόρταζον οἱ ἀρτοποιοί, διὰ τοὺς ἀρχαίους τὸν ἄρτον ἐν τοῖς ἱεροῖς τῆς Ἑστίας κατασκευάζειν· ὄνοι δὲ ἐστεφανωμένοι ἡγοῦντο τῆς πομπῆς, διὰ τὸ τούτοις ἀλεῖσθαι τὸν σῖτον. — Ovid. F. 6, 347. Quam tu, diva memor, de pane monilibus ornas. Cessat opus, vacuæ conticuere molæ.

[3]) Plin. 28, 7. Fascinus a Vestalibus colitur; 36, 70 Geburt des Servius.

[4]) Gerhards Archäolog. Zeitung 1847. S. 17.

gestalt phallischer Bedeutung gesichert, und es gewinnt erhöhtes Gewicht, daß nach Lycophrons Darstellung der phrygische Midas auf seinem Zuge gegen jenes Land sich selbst die Eselsohren ansetzt, die der früher gemeldete Mythus auf Apoll's Strafe zurückführt. Cassandra v. 1397—1408: „Er hat dem Esel die Ohren abgeschnitten, und sie sich angesetzt." In solcher Gestalt unternimmt er den Rachezug nach dem Lande, das den Todtenrichter Minos ernährt, dem Wohnort der sithonischen Giganten, nach Thracien, in dessen Mysterien ihn Orpheus eingeweiht. Phrygien und Thracien erscheinen hier in dem Kulte des Esels als höchster Darstellung der Naturkraft der Art geeint, daß auch die chthonische Religionsstufe für beide Länder deutlich hervortritt.

Der thracischen Orthia schließt sich der hyperboreische Apollo an. Die Eselshekatomben, die diesem Gotte dargeboten werden, haben bei den Alten vielfältige Erwähnung gefunden. Ihrer gedenkt Pindar, Pyth, 10, 30 f. Scholion zu Pyth. 10, 49, p. 412. Bœckh. Eustath. zu Jl. 1, 36. Callimachus bei Clemens im protrept. p. 8. und beim Scholiasten zu Pindar Pyth. 10, 49. (Bentley. fr. 137. 138 bei Spanheim zu Callimach. p. 383), Antoninus Liber. c. 20, der aus Boeus de avium ortu und Simmias Rhodius in Apolline schöpfte. Daran schließt sich der Mythus von dem dreiäugigen Colonieführer jener Dorer, welche zu Schiffe nach dem Peloponnes übersetzten. Pausan. 5, 3, 5. Als Cresphontes den Oxilus ein einäugiges Maulthier herantreiben sah, erkannte er die Erfüllung des ihm gegebenen Orakels. Derselben apollinischen Verbindung läßt sich das Weihgeschenk der corinthischen Ambracioten zu Delphi anreihen. Dem Gebrüll eines Esels wurde die Besiegung der Molosser zugeschrieben, und darum ein eherner Esel dem pythischen Gotte geweiht. — Von einem merkwürdigen Bilde im Apollotempel zu Karthea auf der Insel Kos berichtet Athenæus 10, p. 456. 457, der uns auch des Simonides darauf bezügliches Epigramm mittheilt. Die troische Sage, deren Stesichorus bei Athenæus a. a. O. und Eustath. p. 1323, 56 gedenkt, machte aus dem Panopeïden den Wasserträger der Atriden, und so war er auf jenem Bilde dargestellt. Wie sich nun hierin eine offenbare Beziehung auf die Wasserbedeutung des Pferdes kund thut, dessen Namen Epeus, der Erbauer des Ilischen Roßes trägt, so schließt sich andererseits die Bezeichnung des wassertragenden apollinischen Esels als Epeus, wie sie in Simonides Epigramm vorliegt, an ähnliche Verbindungen dieses Thieres mit Flüssen und Quellen, wie wir sie oben schon fanden, und später mehrfach bestätigt sehen werden, genau an. — Besonders aber erinnert Apollo *Κιλλαῖος* an die Verbindung dieses Gottes mit der Eselsverehrung. Pollux 7, 56: *Κίλλον τὸν ὄνον οἱ Δωριεῖς καὶ Κιλλακτῆρα τὸν ὀνηλάτην.*[1]) Die Bezeichnung ist ohne Zweifel von der Beweglichkeit der Ohren

[1]) Hesych. *Κίλλαι* und *κιλλός*.

hergenommen, wie die Bachstelze nach einer ähnlichen Eigenschaft nicht nur σεισοπυγίς, sondern nach Hesych auch Κίλλουρος genannt wird. Als Κιλλαῖος wird Apoll vorzugsweise zu Κίλλα, Χρύσα und Τένεδος verehrt. Zu Colonä gründeten die Aeoler ein Heiligthum desselben Gottes. Strabo, der (13, p. 612. 613) uns über Alles dieß am genausten unterrichtet, bezeugt auch für dieselbe Gegend ein Κίλλαιον ὄρος,[1]) den auf dem troischen Ida entspringenden Κίλλαιος ποταμός, und das mit dem Heiligthum des Killaischen Apoll verbundene Κίλλου μνῆμα. In dieser Verbindung mit dem Esel erscheint Apoll als phallischer Gott der tellurischen Zeugung, daher neben der thracischen Orthia als Orthos, oder Ὀρθάνης (Strabo, 13, 587). Es ist jener Πριαπαῖος Ἀπόλλων, dessen Tzetzes zu Lycophron 29 gedenkt, und der sich nun dem Eselskulte der fruchtbaren Lampsacus auch örtlich anschließt. An der geilen Frechheit des Thieres hat der Gott seine Freude. Das ist die Bedeutung des Pindarischen Ausdrucks: γελῷ θ' ὁρῶν ὕβριν ὀρθὰν κνωδάλων, der ganz von der sinnlichen Erscheinung verstanden werden muß. Wenn Herodot 4, 33 die Gabe der hyperboreischen Perferees als ἱρὰ ἐνδεδυμένα ἐν πυρῶν καλάμῃ beschreibt,[2]) so kann ich hierunter nur ein im Weizenbündel verborgenes phallisches Götterzeichen verstehen, und was der Geschichtschreiber von den ähnlichen Opfern, die die thracischen und päonischen Frauen der königlichen Artemis darbringen, zur Vergleichung anführt, bestätigt meine Annahme, welche auch durch unbestimmtere Schilderungen, wie die des Callimachus in Delum 283—285, nicht im mindesten entkräftet wird.[3]) Denn Herodots Ἄρτεμις βασιλήϊη ist mit jener Orthia, die wie Vesta den Phallusdienst hatte, offenbar gleichbedeutend. Wie dem aber auch sei, so giebt der Weizenbündel nicht weniger als das χρυσοῦν θέρος und die Κίλλα ζαθέη, so wie das Haaropfer der delischen Jünglinge und Jungfrauen des Gottes Beziehung zu dem Erdertrag, als dessen zeugende Ursächlichkeit er angesehen wird, vollkommen deutlich zu erkennen.[4]) In dieser Natur schließt er sich nun an den phallischen Dionysos nicht weniger als an Priapus an, wie er denn mit beiden in der Heiligkeit des Esels übereinkommt, und selbst den bacchischen Silen zum Vater erhält.[5]) In dieser auch tritt er zu dem zeugenden Wasser der Erde in jene enge Beziehung, welche in der Heiligkeit der tenedischen Krebse, in dem Meeressturz der hyperboreischen Greise, in dem klein=

---

[1]) Man vergleiche damit Ὄνου γνάθος in Laconien. Strabo p. 363. 364. Ὄνεια ὄρη in Megaris. Strabo 380. 393.

[2]) Pausan. 1, 31, 2: τὰς δὲ ἀπαρχὰς κεκρύφθαι μὲν ἐν καλάμῃ πυρῶν, γινώσκεσθαι δὲ ὑπ' οὐδένων.

[3]) Spanheim in Callimach. observatt. p. 493 f.

[4]) Plut. Pyth. oracc. 16. — Callimach. in Delum 297—299; θέρος τὸ πρῶτον ἰούλων Pausan. 1, 43, 4. — Herod. 4, 34.

[5]) Clemens, cohort. ad gent. p. 24. Porphyr. vita Pythag. 16.

asiatischen Höhlenkult, in dem *Κιλλαῖος ποταμός*, in der Verbindung mit der Sibylle,[1] ganz bestimmt hervortritt. Die Beziehung des *Κίλλου μνῆμα* auf den Wagenlenker des achäischen Pelops, dem die Trözenier den Namen *Σφαῖρος* gaben, ist also nicht so ganz ohne Anknüpfung. Den Zusammenhang der elischen Wettrennen mit dem zeugenden Element des Wassers kehrt in *Κίλλος* wieder, und diese Uebereinstimmung ist es, welche zu der Uebertragung des Eselsnamens auf den Wagenlenker, der an Alpheus Strand den Sieg entschied, geführt haben mag. Pelops selbst aber führt wiederum nach Vorderasien, in welchem das Eselssymbol so allgemein verbreitet war, daß nun auch die obenerwähnte cumäische Sitte und Melanopus des Cumäers Hymnendichtung auf den hyperboreischen Apoll, endlich selbst der kilikische Volksname in die Kette allgemeiner Erscheinungen sich einreiht. Wir sehen die Verehrung des Esels aus den Ländern Vorderasiens nach Thracien hinüberreichen, von hier mit Artemis und Apoll sich über die dorischen Staaten verbreiten, nordwärts aber zu den fernen Hyperboreern, aus deren glücklichen, liederreichen Gefilden Heracles den Oleaster nach der elischen Olympia bringt, zu Scythen und Carmanen sich erstrecken.[2]

17.

Nicht weniger ist der Eselskult für die semitischen Stämme und das Volk des Nil-Lands bezeugt. Der Mythus, welchen Antoninus Liberalis c. 20 nach Böus und Simmias von Rhodus mittheilt, bringt das assyrische Babylon mit dem hyperboreischen Eselskulte in Zusammenhang. In die gleichen Gegenden führt uns Bileams Esel, der den Engel Jehovah's zuerst schaut, und gleich Bacchus Thier, gleich dem weissagenden Silenos, gleich dem redenden Schilf, das Midas Eselsohren verräth, menschliche Sprache besitzt.[3] Wenn Ana, Zibeons Sohn, beim Weiden der Esel seines Vaters in der Wüste die warmen Quellen findet,[4] Simson mit dem Eselskinnbacken tausend Mann erschlägt, in seinem Siegesliede denselben besonders hervorhebt, und an jenem Orte, wo er

---

[1]) Paus. 10, 12, 3.

[2]) Die Stellen über die Hyperboreer haben gesammelt: Tzschukius ad Melam. 3, p. 3, p. 114; Müller, Dorier 1, 267. Bœckh. Eplic. ad Pindari Ol. 3, 9—17; p. 137. 335. Spanh. in Call. p. 489 f. Der Liederreichthum wird ebenso von den Celtischen Stämmen (Diodor. 2, 47; Scymn. 182 f.) und von den Ligurern (Plato Phædr. oben S. 197, Eurip. Troad. 429), deren nordische Abkunft unverkennbar ist, hervorgehoben. Darüber findet man Beachtenswerthes in Müllers nordischem Griechenthum, und über das sangreiche Thracien in Grimms Geschichte der deutschen Sprache. Scythen: Clemens. protr. p. 8. *Σκύθαι δὲ τοὺς ὄνους ἱερεύοντες μὴ πανέσθαι, ὡς Ἀπολλόδωρός φησι καὶ Καλλίμαχος.* Carmanen: Strabo 15, 727: *ὄνον δὲ θύουσι τῷ Ἄρει.* Inder: Lassen 1, 620. 677.

[3]) 4 Mos. 22, 22 f.

[4]) 1 Mos. 36, 24.

ihn hingeworfen, Wasser aus der Erde quellen sieht,[1]) wenn endlich Plutarch Symp. 4, 5 ganz allgemein dem Esel das Verdienst der Quellenentdeckung zuschreibt, so tritt uns auch hier wieder jene Beziehung des Thieres zu der zeugenden Feuchtigkeit der Erde entgegen, welche wir schon öfters zu bemerken Gelegenheit hatten,[2]) die in Samson sich mit der entsprechenden Auffassung des Haupthaares verbindet, und der Bezeichnung kräftiger Männlichkeit durch die Vergleichung mit einem „starken Esel" zu Grunde liegt. Hesek. 23, 20. An diese Bedeutung des Thieres bei den semitischen Stämmen schließt sich einerseits der in der Felswand bei Nauplia ausgehauene Esel, den ich schon früher auf die Phönizier zurückführte, andererseits die Sage von der Eselsverehrung der Juden an.[3]) Denn diese konnte, wie man sie auch im übrigen beurtheilen mag, ohne eine entsprechende Religionsbedeutung des Thieres nicht gedichtet werden. In den hierauf bezüglichen Erzählungen tritt die Verbindung des Esels mit Quellen und Gewässern wiederum hervor. In der Darstellung Plutarchs aber wird die Geilheit des Thieres besonders betont. „Mich dünkt, so spricht Lamprias, daß die Juden sich des Haasen wegen seiner Aehnlichkeit mit dem Esel, der von ihnen unter allen Thieren am meisten verehrt wird, enthalten. In Hinsicht der Größe und Geschwindigkeit hat freilich der Haase gar nichts mit dem Esel gemein; allein die Farbe, die Ohren, der Glanz der Augen und die Geilheit machen beide einander ungemein ähnlich, so daß kein anderes kleines Thier mit einem großen der Gestalt nach so völlige Gleichheit hat." Wegen seines Zeugungstriebes und seiner großen Fruchtbarkeit ist der Haase zu Dionysos in ein sehr enges Verhältniß, wovon so manche Vasenbilder Zeugniß ablegen, eingetreten. Er hat eben daher auch von dem Stamme la seinen Namen λάγως (consonantirt wie lacus, λάκκος, Lacinia, lac) erhalten. Hierin stimmt er mit der Priapus-Natur des Esels, der vom Stamme Ar, asinus heißt, vollkommen überein.

Für die Religionsbedeutung des Esels in dem Nil-Lande ist seine Verbindung mit Typhon völlig entscheidend. Sie wird von Plutarch in der Schrift über Isis und Osiris mehrfach hervorgehoben.[4]) Typhon aber ist in seiner ur-

[1]) Buch der Richter 15, 15—20.

[2]) Vergl. Suidas ὄνος. Her. 7, 36. Aehnliche Verbindung tritt in den Eselsbrunnen der germanischen Mythologie hervor. Mannhardt, germanische Mythen. S. 267. 411 f.

[3]) Die Stellen findet man gesammelt bei Bochartus, hierozoïc. 2, 18. p. 220—228 de aurei asini capite in Hierosolymi templi adyto.

[4]) C. 30. 31. 50. Ueber bildliche Darstellungen bemerkt Parthey S. 219. „Der Esel war sehr entschieden ein Symbol des Typhon-Seth, der in Karnak eselköpfig, und gebunden dargestellt und vom Horus abgestraft wird. Mit Eselskopf erscheint Typhon auch in einem Papyrus bei Salvolini, Campagne de Ramses, pl. 1, n. 32. p. 21. Als liegender Esel ist Seth-Typhon abgebildet in Champ. Gr. p. 120. Steinbüchel (Beschreib. der ägyptischen Alterth. Wien 1826. p. 47. Papyrus 3771) spricht von dem Opfer eines Esels."

sprünglichen Bedeutung ebenfalls eine Darstellung der Naturzeugungskraft und zwar in ganz poseidonischer Auffassung, so daß auch in dieser Verbindung der Esel seiner phallischen Priapus-Bedeutung durchaus getreu bleibt. Trotz der vollkommenen Umgestaltung, welcher der Gott und sein Thier in Folge der siegreichen Ausbildung des Osirisdienstes anheimfiel, ist die phallische Natur des einem frühern und tiefern Religionssysteme angehörenden Gottes doch noch vollkommen erkennbar. Als physische Grundlage Typhons erscheint das Meer, vorzüglich das Meersalz, dessen zeugende Bedeutung schon bei einer frühern Gelegenheit durch die Zeugnisse der Alten hergestellt worden ist. Ebenso wird ihm die Tiefe der Sümpfe, das Flußpferd, der Vollmond, das Schwein zugewiesen. Sein Gottheitssymbol ist der Phallus; mit seinem Esel, auf dem auch Er zur Schlacht ausreitet, [1]) werden Brotkuchen bezeichnet. [2]) So theilt Typhon mit Osiris dieselbe physische Grundlage, wie die ihm verbundene Nephthys völlig der Mutter Isis entspricht (c. 63). Wir haben neben einander zwei in ihrer Grundlage gleichgeltende Götterpaare: eine Erscheinung, die vollkommen feststeht, wenn auch die Gründe, welche sie hervorbrachte, nicht leicht ermittelt, und ebensowohl in einem Fortschritt der religiösen Entwicklung, als, nach Jablonski's und Bunsens Meinung, in einem Gegensatz der verschiedenen fremden Einflüssen hingegebenen Landestheile von Unter- und Ober-Aegypten gesucht werden können. In welcher Weise man hierüber denken mag, so ist doch das Ende des Kampfes, der sich zwischen beiden Religionen entwickelte, unverkennbar. Die beiden Systeme gelangten zur Verschmelzung. Ein einheitlicher Kult, in welchem nunmehr das ganze Land vereinigt erscheint, bildete sich heraus. In diesem zeigt Typhon alle jene Eigenthümlichkeiten, welche solche durch siegreiche spätere Bildungen vom Throne gestoßene Götter kennzeichnen. Er erhält sich als Darstellung des bösen dämonischen Prinzips, (c. 30. δαιμονικὴ δύναμις) und leiht diesem einen um so finsterern Ausdruck, je gewaltiger früherhin in ihm die Lichtseite des Naturlebens hervorgetreten war. Nunmehr geht Alles, was anfänglich dieser angehörte, in die entgegengesetzte Bedeutung über. Das Meer, ursprünglich als allzeugender Urvater gedacht, wird jetzt von der Seite seiner verderbenbringenden, allem Wachsthum feindlichen Natur aufgefaßt und als unrein verabscheut. Seine salzigen Wogen sind Typhons Wuthschaum, wie sie von den Pythagoreern als Thräne

---

[1]) Plut. Is. 31: „Wer aber sagt, daß Typhon aus der Schlacht auf einem Esel sieben Tage geflohen sei, und als er davongekommen, die Söhne Hierosolymus und Judäus gezeugt habe, der zieht offenbar die jüdischen Geschichten in unsere Sage hinüber." So kritisch nun auch diese Bemerkung Plutarchs ist, so sehr verdient doch die zu Grunde liegende Sage Beachtung. Sie zeigt, wie Aegypten und Israel sich in der Bedeutung des Esels begegneten, und in welchem Lichte man die auch durch die Monumente so vielfach beglaubigte Verbindung beider Länder auffaßte.

[2]) Plut. Is. 30.

des von Zeus gestürzten Kronos aufgefaßt werden. Alle bösen Natureinflüsse, die verdorrenden Winde und die sengende Sonnengluth werden von Typhon über das Land gesendet. Dem wohlthätigen Osiris tritt er überall hemmend in den Weg. Wuth und Raserei zeichnen ihn aus. So oft er auch überwunden wird, so oft reißt er sich wieder los und beginnt den Kampf von Neuem. Alle schädlichen Kräuter und Thiere, so wie alle verderblichen Erscheinungen (c. 33. 32. 44 und öfters) sind Handlungen und Wirkungen Typhons. Zerstörung ist sein Prinzip, der finstere Tartarus seine Wohnung (c. 57), Sterilität die Folge seiner Verbindung mit Nephthys (c. 12. 44. 59. 38). Er ist der Zerstörer und Vernichter der heiligen Lehre, welche die Göttin Isis sammelt, und den Eingeweihten überliefert (c. 2). In dieselbe Natur gehen nothwendig alle Attribute über. Der gewaltige Phallus wird durch Horus Sieg unschädlich gemacht. Die rothe Farbe, ursprünglich Ausdruck der höchst potenzierten Naturzeugung, wie sie Priapus rubicundus und ver rubens (Virgil. G. 2, 219. Arnob. 6, 10.) uns zeigt, gilt jetzt als Attribut der zerstörenden Kraft, welche von der glühenden Sonne ausgeht, daher als hassenswerth und als Eigenschaft der dämonischen menschenfeindlichen Macht.[1] Der Esel selbst vertauscht seine priapische Bedeutung mit der eines typhonisch verderblichen Thieres. Je nachdrücklicher ursprünglich jene hervortrat, um so greller erscheint nunmehr diese. Kein Thier hat den dämonischen Charakter des Gottes so vollkommen in sich ausgeprägt als dasjenige, in welchem die frühere Zeit die Fülle der Naturzeugungskraft am deutlichsten dargestellt erblickte. Wird die Thieresnatur nun überhaupt als dämonisch betrachtet,[2] und darum jede Thiergattung mit Typhon in Verbindung gesetzt, so hebt man an dem Esel insbesondere die rothe Farbe, die Dummheit, die Geilheit und all das Bizarre seiner Natur[3] hervor, um die neue Bedeutung zu rechtfertigen. Mit gebundenen Füßen wird er auf den Brodkuchen dargestellt. Der Sturz vom Felsen (c. 30), ursprünglich ein gottgefälliges Opfer, erscheint jetzt als That der Rache und Verabscheuung; das Jahnen, vordem Ausdruck der zeugenden Kraft wie der Trompetenschall, als dämonisches Gebrüll.[4] Der Beiname *Σήθ* (c. 41), der nach Jablonsky's, Silvestre de Sacy's und Birch's (Gallery 1, p. 48) übereinstimmender Erklärung das Eselsfüllen (koptisch:

---

[1]) Plut. Is. 22 31. Diod. 1, 88. Von dieser hellröthlichen Farbe sind die Eselsbezeichnungen *βούριχος*, burro, borricho, bourrique hergenommen. Ueber die hebräischen Namen spricht Bochart, Hieroz. 2, 12. Ueber die sehr mannigfaltigen griechischen Lobeck, Aglaoph. p. 849.

[2]) Pl. Is. 73. *Πᾶσα φύσις ἄλογος καὶ θηριώδης τῆς τοῦ κακοῦ δαίμονος γέγονε μοίρας.*

[3]) Welches Plinius 8, 43 und Homer Il. λ. 257 f. so meisterhaft schildern.

[4]) Plutarch hebt dieß sowohl in der Schrift de Iside als in dem Gastmahl hervor. An der letztern Stelle wird auch der Gebrauch von Flöten aus Eselsknochen bezeugt, und die Geschichte von dem Lydischen Maulthier, das beschämt seine Gestalt im Flusse betrachtet, erzählt.

sedsch) bedeutet, wird nun als Ausdruck der gewaltsamen Verhinderung und Widersetzung aufgefaßt, und so die Uebermacht der zeugenden zur Uebermacht der hemmenden dämonischen Kraft (καταδυναστεῦον ἢ καταβιαζόμενοι) umgestaltet. Alle diese Züge führen durch den Gegensatz selbst auf die ursprüngliche priapische Natur des Esels zurück, und beweisen für Aegypten die gleiche Anschauung, welche die übrigen Völker des Alterthums mit demselben Thiere und seiner Verehrung verbanden.

18.

Die Erscheinung, welche uns das Nil-Land darbietet, enthält eine auch für die übrigen Religionen wichtige Belehrung. Wie in Aegypten, so gehört auch bei den andern Völkern der Esel frühern Religionsstufen an. Spätere entwickeltere Systeme haben ihn in den Hintergrund gedrängt, und eine der ägyptischen ähnliche Umgestaltung hervorgebracht. Am deutlichsten tritt diese Erscheinung in dem Midas-Mythus hervor. Ist hier einerseits die Priapus-Bedeutung des Thieres ganz unverkennbar, und in bezeichnenden Zügen die Beziehung zu der zeugenden Naturkraft festgehalten, so wird doch andererseits auch die Verachtung, welcher das Thier anheimgefallen ist, nicht weniger bestimmt hervorgehoben. Hat sich nach Lycophrons Darstellung Midas zu seinem thracischen Kriegszug aus freien Stücken die Eselsohren angesetzt, so führt die phrygische Sage des Königs Thiergestalt auf die strafende Rache Apolls zurück. Es ist die Dummheit des Esels, die hier wie in Aegypten hervorgehoben wird. Im Gegensatz zu der höhern apollinischen Gottheitsnatur fällt jener Tellurismus, welcher in dem Esel seinen Ausdruck gefunden hat, der Verachtung, die überwundene Kulte kennzeichnet, anheim. Midas schämt sich seiner Thieresgestalt, wie die Rohrpfeife neben der apollinischen Cithara nicht länger ihre alte Würde zu behaupten vermag. Ueber dem Sumpfkulte erhebt sich eine reinere Religion, der Esel, welcher jenem angehört, nimmt dem neuen Gotte gegenüber dämonische Natur an. Die gleiche Erscheinung zeigt der apollinische Kult selbst. Mit jener Stufe der Vergeistigung, zu welcher Latona's Sohn in Hellas emporsteigt, ist die phallische Eselsnatur nicht länger vereinbar. Sie verschwindet hier ganz, und verkündet ihr ehemaliges Bestehen nur noch in einzelnen leichten Spuren. Deutlicher und zahlreicher sind sie in Vorderasien, wo unter dem Einfluß üppiger Natur und geschichtlicher Einflüsse aus dem Innern des Welttheils Apollo bis zuletzt einen viel stofflichern Charakter behielt. Nur noch bei den fernen Hyperboreern, dem Geschlecht vorweltlicher Titanen, wie sie ausdrücklich genannt werden,[1]) läßt der Mythus die

[1]) Schol. Pind. 3, 28. Bœckh. p. 96.

Eselsbedeutung in ihrer ganzen Ursprünglichkeit bestehen. Nur der phallische Apoll der Hyperboreer (Hyperboreus, Serv. Aen. 4, 146. Aelian, V. H. 2, 26) freut sich der Eselshekatombe, die er zu Babylon dem Cleines verwehrt und an seinen Kindern bestraft. Zu Cumä ist der Esel mit dem Ehebruch verbunden, und als vorzugsweise dämonisch betrachtet, wie Suidas v. ὄνος εἰς Κυμαίους beweist. In Elis ist Fluch auf die Gattung des Esels mit der Pferdstute gelegt.[1]) Selbst in dem phallischen Dionysoskult ist das Thier zum Attribut herabgesunken, und mit der Urzeit der Gigantenschlacht in Verbindung gesetzt. Sein Jahnen verbreitet Entsetzen, und vereitelt Priapus lüsternes Unternehmen. Mit besonderm Nachdruck tritt diese dämonische Auffassung in der Sage von dem goldenen Eselshaupte im Tempel zu Jerusalem, und wiederum in der Uebertragung der Eselsgestalt auf Christus hervor.[2]) Schließt sich jene an die uralte Eselsverehrung der phönizischen Stämme an, so ist diese ein Ausdruck der Anschauungsweise des Heidenthums, welchem sein Besieger im Lichte eines bösen Dämons erscheinen mußte. In der Verleihung des Eselshauptes offenbart sich die ganze Umgestaltung, welcher das priapische Thier im Laufe der Zeit anheimgefallen war. Früher Darstellung der schöpferischen Naturkraft, erschien es jetzt ganz allgemein als Verkörperung des bösen Prinzips, und als Träger der typhonischen Natur auf allen Gebieten des Lebens. Von dieser Auffassung legt auch das Eselsbein der Empuse[3]) Zeugniß ab. Sie heißt darnach ὀνοσκελίς und ὀνόκωλος oder ὀνοκώλη.[4]) Mit Eselsohren, Schwanz und Fuß ist sie auf einer Gemme bei Gorleus, Dactyl. T. 2. nr. 41 abgebildet. Bei Aristophanes Ranæ 294 erscheint sie den die Unterwelt besuchenden Dionysos und Xanthus

---

[1]) Pausan. 5, 5. 2; 5, 9, 2. Herod, 4, 30; 1, 91.

[2]) Diese wird oft erwähnt, und durch ein vor wenigen Jahren zu Rom entdecktes Frescobild bestätigt. Tertull. in Apologet. C. 16. Sed nova jam Dei nostri in ista proxime civitate editio publicata est, ex quo quidam frustrandis bestiis mercenarius noxius picturam proposuit cum eiusmodi inscriptione: Deus Christianorum onokoitis. Is erat auribus asininis, altero pede ungulatus, librum gestans et togatus. Risimus et nomen et formam etc. Epiphan. contra Gnostic. lib. 1. hær. 26. φασὶ δὲ τὸν Σαβαὼθ οἱ μὲν, ὄνου μορφὴν ἔχειν, οἱ δὲ χοίρου. Weiterhin nach der Uebersetzung des Havercamp: Ex hac enim causa inquiunt Zacchariam occisum in templo, quoniam visionem vidit, et ex terrore volens narrare visionem, oris obturationem pertulit. Vidit enim in hora suffitus, quum suffitum faceret, hominem quendam stantem, asini formam habentem, et quum egressus esset, ac dicere vellet: væ vobis! quem adoratis! obturavit ipsius os ille, qui visus est ab ipso in templo, ut loqui non posset. Quum vero aperiret os suum, ut loqueretur, tunc revelavit ipsis, et occiderunt ipsum. Noch weitere Zeugnisse giebt Bochartus, hieroz. 2, 18. Suidas. Δαμόκριτος.

[3]) So hieß auch die Mutter des Aeschines, Fr. h. gr. 2, 473. Müller.

[4]) Schol. zu Aristoph. Eccles. 1056 (1048.) Ranæ 294 (296) mit dem Schol. Eustath. p. 1704, 41 ed. Lips.

mit einem Beine aus Erz, dem andern aus Eselsmist.[1]) Diese Reste der Thiergestalt stammen ihr von einer Eselin, die der Ephesier Aristonymus befruchtete.[2]) Sie bewohnt die Unterwelt und schreckt, Hecate's Befehl gehorsam, durch ihre gespenstische Erscheinung den Wanderer, namentlich auch diejenigen, welche Todtenopfer darbringen. Sie wird daher φάντασμα δαιμονιῶδες ὑπὸ Ἑκάτης ἐπιπεμπόμενον genannt, aber auch mit Hecate selbst identificiert.[3]) In dem Lande jenseits des Kaukasus erschien sie Apollonius von Tyana, der sie durch das Anrufen mit Schmähwörtern vertrieb, wie Philostrat 2, 4 erzählt. In dem Begegnisse zu Corinth, wovon derselbe Schriftsteller 4, 25 berichtet, wird die Empusa mit Lamia gleichgestellt, und ihre Vampyrnatur, die nach dem warmen Blute und Fleische schöner Jünglinge lechzt, hervorgehoben. Für die asiatische Verbreitung des Eselssymbols ist es nicht bedeutungslos, daß das corinthische Gespenst sich eine Phönizierin nennt, wie denn die mit ihr zusammengestellte Lamia[4]) bei Euripides nach Diodor's 20, 41 Zeugniß Fürstin Lybiens heißt. Daß nun die Uebertragung der Eselsgestalt auf die Empuse nicht aus ganz grundloser Dichterwillkühr hervorgegangen ist, mithin nicht als werthlose Ausschmückung eines phantastischen Geisterspuks betrachtet werden darf, das ist für den, welcher der bisherigen Ausführung gefolgt ist, ohne neuen Beweis ausgemacht. Als Empuse erscheint der Esel ganz in jener dämonischen Bedeutung, welche er als typhonisches Thier in sich trägt. Wie dieses in den Tartarus verwiesen wird, so hat auch Onoscelis die finstern Tiefen der Unterwelt zu ihrer Wohnung. Alle Schrecken, welche Hades über das Geschlecht der Lebenden verhängt, sind in ihr zu gespensterhafter Ausbildung gelangt. Aber solcher dämonischer Bedeutung liegt auch hier eine ursprünglich ganz entgegengesetzte zu Grunde. Die Verbindung des Esels mit Hecate ist wohl eine uralte. Dafür bürgt der titanischen Göttin thraeische Heimath, für welche wir dasselbe Symbol oben schon nachgewiesen haben; dafür auch ihre Verbindung mit dem hyperboreischen Apoll, der sich ihr als Hecatos[5]) anschließt, und in seiner Liebe zu der achäischen Βολίνη so wie in dem jonischen Spottnamen Βολίτινος

---

[1]) *Βολίτινον θάτερον.* Ebenso Athenæus ιγ. 21. p. 1261 Dindorf. Ueber *βόλιτος* und das gleichbedeutende *βόλβιτος* siehe Schol. zu Aristoph. ranæ 294. Festus v. Bobinare p. 32. Müller. Phrynichus p. 357 Lobeck. Suidas v. *βόλιτος*. Schol. zu Aristoph. Ach. 1025 und Lysistr. v. 575. Etymol. magn. v. *Βόλβιτος*.

[2]) Plutarch. Parall. min. 29.

[3]) Schol. zu Aristoph. Ranæ 393 (295), wo die Pariser Ausgabe statt *χθονίας Ἑκάτης σπεῖρα σοφῶν ἐξελιξομένη*, liest: *χθονία δ' Ἑκάτη σπείρας ὄφεων ἐλελιξομένη*. — Harpocrat. v. *Ἔμπουσα*, wo Demosthenes *ὑπὲρ Κτησιφῶντος* angeführt wird. S. Demosth. de corona. T. 1. p. 289 ed. Tauchn.

[4]) Annali dell' Instit. 1833. 5. p. 287–291.

[5]) Strabo 13, 1, 61; 13, 2, 5.

seine Beziehung zu der befruchtenden Kraft des Düngers in derselben Weise wie Hecate durch ihr *βολίτινον σκέλος* zu erkennen giebt. Jener jonische Ausruf *Νὴ τὸν Ποσειδῶ καὶ Βολίτινον* mochte späterhin als spottende Verbindung des heimischen Gottes mit dem schmutzigen und verachteten Thierdünger von Jambendichtern gebraucht werden: seinem Ursprung nach beruht er jedoch auf einer ganz ernsten Idee, nämlich auf der Verbindung Neptun's und Apoll's, welche in ihrer tellurischen Bedeutung Troia's Mauern bauen und als die ilischen Penaten genannt werden.[1] Als *Βολίτινος* ist Apoll der priapische Deus Sterculus, dem elischen Augeas gleichgeltend. In dem *βολίτινον σκέλος* Hecate's liegt dieselbe Bedeutung. Die befruchtende Erdkraft wird vorzugsweise an den Fuß und das Bein geknüpft. Zu den oben schon mitgetheilten Beweisen läßt sich noch die Sage von der ägyptischen Bubasis[2]) hinzufügen. Dieser Auffassung schließt sich die Vorstellung von einem Bein aus Thierdünger ganz natürlich an. Was aber ursprünglich seinen ernsthaften Sinn hatte, das erscheint zuletzt als Ausdruck des Spottes und als Erhöhung der gespensterhaften Scheußlichkeit einer Empuse. Dieselbe Umwandlung der Bedeutung, welche den Esel zum Dämon erniedrigte, ergriff auch das Attribut des Eselsbeines. Die Verwandtschaft des Thieres mit dem befruchtenden Dünger liegt in der phallischen Natur beider. Esel und Mist in der angegebenen Weise verbunden zu finden, kann weder für Apoll noch für Hecate befremden. Denn beide tragen die ganze Fülle der Naturkraft in sich. Ebenso verständlich ist es aber, wenn jene zwei Attribute später nur noch in ganz dämonischer Bedeutung sich erhielten, wie dieß für Hecate der Fall war, oder aber gänzlich verschwanden, ja zum Ausdruck eines rohen Spottes herabsanken, wie dieß für Apoll eintrat.

19.

Wir sind jetzt in der Verfolgung der Religionsbedeutung des Esels zu demjenigen Punkte gelangt, wo sich die *θήλεια ὄνος*, die dem flechtenden Ocnus als Darstellung des zerstörenden Prinzips gegenüber tritt, ganz von selbst der Betrachtung darstellt. Ein Punkt ist nun vollkommen gesichert. Die Wahl des Esels zur Darstellung des bösen Prinzips ruht nicht auf freier Erfindung, noch

1) Pausan. 7, p. 582. Etym. magn. v. *Βόλινον*. Bergk. Lyr. gr. p. 604. ed. 2. — Serv. Aen. 2, 241; 3, 119.

2) Etym. m. s. v. *ἐπιβᾶσα τὲ βροχθώδους τόπου τοῦ Νείλου, τῶν χηλῶν ἴχνη τῷ πηλῷ ἐνεχάραξεν.* Man denke an Perseus und Jasons Schuh, der im Flußschlamme stecken bleibt. Mose 5, 25, 9; Plut. Qu. gr. 12. Das Gift, dem Alexander erlag, konnte nur in einem Eselshuf bewahrt werden, Arrian E. A. M. 7, 27. Plut. Al. p. 263. Corai. Esel als Spukgeist in Africa bei Taylor, Reise nach Centralafrica, übersetzt von Ziethen, S. 463. Auf Persepolitanischen Skulpturen, Ritter 8, 317. — Soph. Philoct. 91.

überhaupt auf irgend welcher Willkühr. Sie schließt sich vielmehr der Religionsbedeutung des Thieres an, und reicht mit Ocnus in jene frühesten Zeiten zurück, aus deren Religionsauffassung die Heiligkeit des Esels hervorgegangen ist. Für Aegypten zumal zeigt die Rolle desselben auf den Ocnusbildern eine so vollkommene Uebereinstimmung mit der typhonischen Bedeutung, welche ihm das Nil-Land anweist, daß die Annahme libyschen Ursprungs des Ganzen Bestätigung erhält. Die Vertheilung menschlicher und thierischer Bildung auf die beiden Seiten des Symbols wiederholt jene ägyptische Auffassung, welche die thierische Natur schon als solche mit Typhons bösem Prinzip in Verbindung bringt, und nach Plutarchs Bemerkung, von dem Götterpaare Isis-Osiris nur die weibliche Potenz in Thieresgestalt darstellt, niemals die männliche. Diese Erscheinung zeigt, daß zwischen dem auflösenden Prinzip und der Weiblichkeit eine innere Verbindung besteht, wie sie in der θήλεια ὄνος ihre bildliche Darstellung gefunden hat. Bestätigung erhält dieß dadurch, daß Typhon, der böse Esel Seth, dessen Phallus erwähnt wird (Plut. Is. 55), auf den Monumenten unter dem Namen Tipo als weibliches Wesen erscheint, welches Wilkinson (4, p. 418) dem männlichen Typhon als selbstständiges weiblich gedachtes böses Wesen an die Seite stellt[1]) Wir stehen also jetzt vor derjenigen Eigenthümlichkeit der Ocnusbilder, deren Betrachtung wir oben verschoben und auf diese Stelle verspart haben. Ihre Erläuterung hängt mit den Ansichten der Alten von der Natur und dem Unterschiede der beiden Geschlechtspotenzen aufs engste zusammen. Da ich diesem Punkte in meiner Schrift über Mutterrecht eine größere Sorgfalt gewiedmet habe, so soll hier darüber nur dasjenige beigebracht werden, was für den nächsten Zweck von unmittelbarer Anwendung ist. Aristoteles giebt den allgemeinen Gedanken des Alterthums wieder, wenn er an verschiedenen Stellen seiner Werke, am bedeutsamsten in der Metaphysik 5, 28 (mit Schweglers Parallelstellen, Band 3, S. 239) das männlich-zeugende Prinzip als das formgebende, das weiblich-empfangende als das stoffliche, jenes als εἶδος, dieses als ὕλη darstellt.[2]) Damit steht es in völligem Einklang, wenn des Mannes Thätigkeit als unkörperliches ἐγείρειν betrachtet, die Mütterlichkeit dagegen als χώρα καὶ δεξαμένη γενέσεως, als τόπος und locus aufgefaßt, bildlich aber die Verbindung beider in Form einer senkrechten auf die wagrechte fallenden Linie gedacht, mithin entsprechend

---

[1]) Zu Karnak erscheint Typhon als Schwein, die Brüste eines Weibes, der Rumpf aus Mann, Hund, Löwe zusammengesetzt. Descript. de l'Egypte. 2, 277.

[2]) Dazu sehe man die Ausführung bei Aeschylus Eumenid. v. 627 f., und die ganz übereinstimmende bei Euripides Orest. 539—549. Orests That führte zu der Frage, wer ist dem Kinde näher, Vater oder Mutter? Die Bedeutung dieser Auffassung habe ich in meinem Mutterrecht S. 44 f. besprochen.

durch die Figur des Kreuzes dargestellt wird. Nur die ὕλη bietet Oertlichkeit und Raum zur Aufnahme und Ausbildung der Geburt; dem εἶδος ist sie völlig fremd. Nach dieser Auffassung hält sich die ganz stoffliche Geistesrichtung der ältesten Zeit ausschließlich an die mütterliche Herkunft der Geburt. Das erweckende formgebende Prinzip findet keine Berücksichtigung. Der Mensch wird mit der übrigen tellurischen Schöpfung auf eine Linie gestellt. Dasselbe Gesetz beherrscht Alles, das des stofflichen Mutterschooßes. Ihm gegenüber nimmt der Mann keine andere Stellung ein als die des Sämanns, der den Samen streut, und dann verschwindet. Beherrscht dieses Verhältniß die Entstehung des Lebens, so erlangt es beim Untergange desselben noch höhere Bedeutung. Mit dem Tode steht die männliche Potenz in keinem Zusammenhang. Der Untergang ist die Negation des εἶδος, die Wiederauflösung der gegebenen Form. Das Weib dagegen offenbart gerade alsdann die Natur der ὕλη, welcher es angehört. Wie der entstehenden, so dient es auch der todten Zeugung zur χῶρα, zum locus und τόπος. Alle Geburt sinkt wieder in den Mutterschooß zurück, aus welchem sie einst, durch des Mannes That erweckt, ins Reich des Lichts hervortrat. Ja die Alten erkennen gerade in der Wiederaufnahme des Todten die höchste Aeußerung der Mutterliebe, die ihrer Geburt in dem Augenblicke die Treue bewahrt, in welchem sie von allen andern verlassen dasteht.[1]) Und so innig erscheint diese Beziehung, daß nur das Weib trauert, der Mann selbst Weibeskleidung anzieht,[2]) und die Todten in ihrer Wiedervereinigung mit der Erdmutter von Demeter Demetrier, von Mana-Geneta Manes, von Δᾶ, Dani[3]) genannt werden. Die Wahrheit aller dieser Verhältnisse tritt in der Betrachtung der niedern Schöpfung, die ohne des Menschen Zuthun ultro et injussa aufkeimt, noch deutlicher hervor. Unsichtbar ist hier die männliche Potenz, ein Jupiter arcanus, ein wahrer Androgeos. Dem menschlichen Auge unbemerkt, verrichtet sie in der Tiefe des Stoffes das Werk der Lebenserweckung. Bemerkbar ist nur der Mutterstoff, seine Verbindung mit dem Schilfe bei der Geburt und dem Untergang. Hier

---

[1]) Sehr schön schildert diese Seite der Mutternatur Plin. 2, 154 Sillig, welche Stelle man mit hohem Genuß lesen wird. Varro L. L. 5, p. 69 Spengel: peperit et resumit denuo. Aeschyl. Coëph. 115 f. Cicero, sen. 20, 72. Daßselbe Entsprechen von Gebären und wieder Aufnehmen tritt in der Bestimmung hervor, daß auf Delos Niemand gebären kann, aber auch Niemand bestattet werden soll. Euripid. suppl. 532—537. Virg. G. 3, 7. Serv. Quod ideo fingitur (Pelopis brachium a Cerere consumtum), quia Ceres ipsa est terra, quæ corpora universa consumit, etc. Oben S. 91. Soph. Ant. 804.

[2]) So bei den gynaikokratischen Lyciern mit ihren Eimüttern, wofür die Belege in meinem Mutterrecht zu finden sind. — Daher werden die Strafgelder für Grabverletzung der großen Mutter zugewiesen. — Corp. Inscr. gr. 3286; 3385—3387. 3411. Longpérier im bulletin archéol. franç. Jahrgang 2, S. 80.

[3]) Wyttenbach zu Plutarch Moral. 1, 227 f. Scheiffele, Danaïden S. 28.

also tritt ὕλη in ausschließlicher Geltung hervor. Hier wird aber auch die Todesbedeutung des Weibes um so vorherrschender, je mächtiger im Sumpfe die schaffende Kraft ihr Werk verrichtet, je üppiger die Zeugung, je schneller der Uebergang vom Tode zum Leben. Nehmen wir alle diese Seiten des weiblichen Wesens in gemeinsame Betrachtung, so ergeben sich drei innerlich zusammenhängende Beziehungen desselben zu dem auflösenden Prinzipe. Als ὕλη, dem väterlichen εἶδος gegenüberstehend, bildet die Mutter die Darstellung der rein stofflichen, jeder Form entblößten Natur, wie sie nach der Auflösung des Lebens allein übrigbleibt. Als χώρα καὶ δεξαμένη bietet sie die Oertlichkeit, aus welcher der Todte bei der Geburt hervorging, und in die er beim Tode wieder zurückkehrt. Von Liebe erfüllt, birgt sie den Verlassenen in der Finsterniß desselben Schooßes, quasi sinu et gremio matris, in welchem sie einst das werdende Leben schützend umfieng. Als aphroditische Sumpfmutter endlich wird sie jetzt zur Libitina oder Epitymbia, der Darstellung des durch seine eigene Fülle rasch sich verzehrenden Lebens, und jener Ananke-Adrasteia, die nach orphischer Auffassung als höchstes, allherrschendes Todesgesetz den gesammten Stoff durchdringt. So liegt also der Gedanke des Untergangs ganz auf der Seite der weiblichen ὕλη, wie der des Werdens sich mit dem männlichen εἶδος verbindet. Der Gegensatz des aktiven Prinzips der Bewegung zu dem weiblichen der Ruhe erscheint beim Tode vollendet. Wir sehen, wie diese Anschauungsweise durchaus eine θήλεια ὄνος und eine weibliche Typho erforderte, und erkennen den innern Zusammenhang, welcher die Eselin mit den eigestalteten Todesmüttern des lycischen Harpyenmonuments, mit der Beisetzung der ägyptischen Königstochter im Leibe der eigens angefertigten Kuh,[1] mit der gorgonischen Minerva steriler Todesnatur, mit der Vorstellung von großen Grabesmüttern und mit der demetrischen Benennung der Verstorbenen aufs engste verbindet. Ueberall erscheint das Weib als Träger des Todesgesetzes, und in dieser Identificirung zugleich als liebreiche und als finster drohende Macht, voll der höchsten Zuneigung, aber auch des höchsten Ernstes, wie die mütterlich gestalteten Harpyen und die alles stofflichen Lebens Gesetz in sich tragende ägyptisch-phönizische Sphinx.[2]

20.

Die Erläuterung der einzelnen Bestandtheile des Campana'schen Ocnusbildes ist jetzt vollendet. Die Bedeutung, welche wir gleich Eingangs unserer Dar-

[1]) Herodot. 2, 131 mit dem Bilde der Gronov'schen Ausgabe. Man denke auch an die Grablampen, welche ein Eselshaupt, mit Beziehung auf Vesta ziert. Bohlen, Ind. 1, 256. —

[2]) Die liebevolle Trauer der Erde um den Todten, das ἑλοῦσα τὸ πάθος ἄνθος ἀνῆκε,

stellung hervorhoben, hat sich nach allen Seiten hin bestätigt. Die entgegengesetzte Thätigkeit des seilflechtenden Greises und der nagenden Eselin ist die Darstellung eines Natursymbols, dessen Inhalt jetzt nicht mehr räthselhaft sein kann. Was seine Bedeutung erhöht, liegt darin, daß nicht irgend eine einzelne Seite des tellurischen Lebens aufgefaßt und sinnbildlich verkörpert wurde, daß vielmehr das Grundgesetz, das alles Naturleben beherrscht und über der ganzen sichtbaren Schöpfung waltet, seinen einfachen und völlig verständlichen Ausdruck erhalten hat. Das Erdleben erscheint hier in seiner ewigen Wandelung, einem Strome vergleichbar, der unruhig aus seiner Quelle hervorbricht, die Bewegung zu seinem innersten Prinzipe hat, und durch jeden Schritt dem Ozeane, in dem er verschwinden soll, entgegengeführt wird. Die Vergänglichkeit alles sublunarischen Daseins ist der höchste Gedanke, der uns entgegentritt. Es ist jener Fluß der Dinge, der Heraclit zu dem Ausspruche veranlaßte: die Welt der Erscheinung gleiche einem Gewässer, in welches man nicht zweimal den Fuß so setzen könne, daß es noch dasselbe sei; der die Physiker aber zu der Behauptung führte, es lasse sich ihr überhaupt keine Existenz zuerkennen, und nichts Bestimmtes aussagen, da sie keine Realität besitze. Fest und unwandelbar sind nur die beiden Pole, zwischen welchen das Leben in ewigem Kreislaufe sich hin und herbewegt. Ist das Seil in keinem Augenblicke völlig dasselbe, so bleiben dagegen Ocnus und die Eselin durch alle Aeonen hindurch sich durchaus gleich. In dem Erzeugen ist jener ebenso unermüdlich als diese in dem Verschlingen. Plut. Cons. ad Appoll. bei Hutt. 7, 322. 339.

„Andere blühten einst, jetzt wir, bald Andere wieder."

Beide Pole begegnen sich in jedem Organismus, der stets zugleich lebt und stirbt, zugleich sich mindert und wächst. Sie selbst liegen verborgen in der Erscheinung des Einzellebens, wie die capita loramentorum in dem unlösbaren gordischen Knoten sich verstecken.[1])

Mit doppeltem Gewicht tritt dieser Gegensatz des Vergänglichen und des Bleibenden auf der negativen Seite, der des Verschwindens, hervor. Die Bewegung des Lebens findet ihr Ziel in der Ruhe des Todes. Im Leben Abwesenheit jeder Gleichheit, im Tode Aufhebung jedes Wechsels. Die Memphiten, darüber zur Rede gestellt, daß es doch unverständig sei, die Häuser ihrer Stadt

---

spricht sehr schön die Grabschrift eines römischen Sepulcrum, das Secchi beschrieben, aus. *G. P. Secchi*, monumenti inediti d'un antico sepolcro di familia græca, scoperto in Roma sull' antica via Latina. Roma 1843. — Westermann, Mythogr gr. p. 369. 381. 387.

[1]) Justin. 2, 7: cum capita loramentorum inter nodos abscondita reperire non posset, violentius oraculo usus, gladio loramenta cædit, atque ita resolutis nexibus, latentia in nodis capita invenit. Wer die Endpunkte findet, wird aller Dinge Geheimniß kennen, und darum herrschen. Der physische Sinn dieses Ackerbaumythus ist ganz klar. Arrian, 2, 3.

aus so gebrechlichem und vergänglichem Material aufzubauen, dagegen auf die Gräber der Todten so außerordentliche Sorgfalt und Kunst zu verwenden, wiesen darauf hin, daß ja jene nur kurze Zeit dienen und als zeitweiliger Aufenthalt den Wanderern bestimmt sind, die zuletzt in dem Grabe das Ziel ihrer Fahrt erreichen.[1]) Was hier für Zeiten fester Ansiedelung so nachdrücklich hervorgehoben wird, hat für die Völker nomadischer Lebensweise eine noch mehr in die Augen fallende Wahrheit. Ihnen ist das Grab die einzig feste Stätte, das Leben ewige Bewegung, der Tod Ruhe. Mit Recht antworteten die Scythen dem ihre Unterwerfung fordernden Perserkönig: ihr Wanderleben bringe es mit sich, daß sie nirgends Stand halten würden; feste Sitze hätten die Lebenden nicht, nur die Todten. Sollte es dem Könige einfallen, sich diesen zu nahen, dann werde der Scythen Heer zur Schlacht und zum Schirm der Gräber bereitstehen. Herod. 4, 127. Ergreifend tritt derselbe Gedanke in der Sitte, den Todten ihre æterna domus längs den Heerstraßen zu errichten, hervor. Sie mag selbst den Zeiten nomadischen Lebens entstammen, wie denn die Hirten der toscanischen Maremmen noch heut zu Tage ihren Wandergefährten das Grab am Wege bereiten, und durch einen Schutt aus Erde und Steinen die Stätte endlicher Ruhe kenntlich machen. So mögen sich die ältesten Städte an die Grabstätten angeschlossen haben, wie später die Gräberstraßen den Zugang zu den Städten bildeten. Je mehr wir in jene Urzeiten aufsteigen, denen das kunstlose Ocnussymbol angehört, desto größer erscheint die Uebereinstimmung der Sitte des Lebens mit jenem Naturgesetz, das Bewegung und ewiges Vergehn zum Prinzip der sichtbaren Schöpfung erhebt, und Festigkeit, Ruhe und ewige Dauer dem Tode allein zuerkennt. Wie sehr es den Alten gelang, in der Anlage ihrer Gräber diesem Gedanken Wirklichkeit zu geben, zeigt der Fortbestand ihrer Nekropolen, denen wir heute fast allein die Kenntniß des antiken Lebens verdanken, die uns dasselbe von seiner schönsten Seite zeigen, und noch der fernsten Geschlechter liebende Theilnahme erregen werden, wenn die trostlose Nüchternheit christlicher Grabstätten längst kein Herz mehr gewinnt. Die Ewigkeit, welche das Alterthum dem Tode zu geben wußte, hebt den Gedanken der Vergänglichkeit, wie er aus dem Ocnussymbol so überwältigend hervortritt, noch mehr hervor. Das ganze Streben scheint darauf gerichtet, jenem Schmerzensruf: ματαιότης τῶν ματαιοτήτων καὶ πάντα ματαιότης einen recht schwermüthigen Ausdruck zu geben, und an der Stätte des das Liebste vernichtenden Todes jene Lehre zu verkünden, daß dem Menschen nicht fromme allzugroße Zuneigung. Φεῦ φεῦ· βροτοῖς ἔρωτες ὡς κακὸν μέγα.[2])

[1]) Diodor. 1, 51. Oben S. 207. N. 2.
[2]) Euripid. Med. 332.

21.

Und doch ist dieß nicht der letzte Gedanke, welcher die Aufnahme des Ocnus-bildes in den Gräbern der Alten hervorrief. Ein anderer viel höherer verbindet sich mit ihm. Es tritt uns ein Gegensatz vor die Seele, welcher einer ganz neuen Ordnung von Ideen angehört, und ganz neue Betrachtungen in sich schließt. Es ist der letzte Theil meiner Aufgabe, diese zum Bewußtsein zu bringen. In der bisherigen Darstellung hat nur der ursprüngliche Inhalt des Ocnussymbols Erläuterung gefunden. Seine Aufnahme in die Gräberwelt und die Verbindung, in welcher es hier erscheint, blieb völlig unberücksichtigt. Diese nun hat dem ursprünglichen Religionsgedanken eine ganz neue, unerwartete Wendung gegeben. Ocnus erscheint in der Reihe der großen Büßer des Hades. Ixion, Tantalus, die Danaïden sind seine Genossen. Die Schrecken der Unterwelt umgeben ihn. Er selbst erscheint als ihr Opfer. Nie endende Mühe und Pein bildet sein und seiner Gefährten Loos. Der einzige Gedanke, den des Bildes Anblick erregt, ist Strafe und Buße am Ufer des unterirdischen ächzenden Stromes ewiger Leiden. Dem ursprünglichen Sinne, den wir oben erläuterten, bleibt jede solche Idee fremd. Von Buße und Pein keine Rede, nichts von Schrecken der Unterwelt, keine That, welche sie zu rechtfertigen möchte. In dem unverwandten Fleiße des Greises trat vielmehr eine den Sterblichen wohlwollende Gesinnung und die Natur des lebenzeugenden, lebenerhaltenden Agathodaimon hervor, ja im Gegensatz zu der typhonischen Eselin erschien der Greis als Verkörperung des guten Prinzips, das dem dämonisch-vernichtenden ewig den Sieg streitig macht. Ein wahrer Abgrund scheint den Acanthischen Seilflechter von dem büßenden Ocnus der römischen Gräber zu trennen. Weit entfernt, diese Verschiedenheit zu verkennen, haben wir sie vielmehr in ihrer ganzen Schärfe festzustellen. Wir treten vor eine Erscheinung, die als mythologisches Faktum feststeht, und in der Entwicklung des durchlöcherten Danaïdenfasses ein ganz entsprechendes Analogon findet. Auch das Danaïdenfaß ist ein Natursymbol, dem es von Hause aus an jeder Beziehung zu Unterwelt und zu der Idee nie endender Strafe durchaus fehlt. Im Nil-Lande einheimisch, und wie das Ocnusseil daselbst noch zu Diodors Zeit Gegenstand einer wirklichen Kulthandlung, versinnbildet es die stete Befruchtung des großen Mutterschooßes der Erde, der das eindringende Naß so in sich aufnimmt, daß es darin wie die überströmenden Fluthen des Nils in dem schwarzen Grunde, wie die Wasser im argivischen Berge Pontinus, [1]) befruchtend verschwindet. In dem Siebe der Vestalin, sowie in der Handlung Iphimedeia's,

---

[2]) Pausan. 2. p. 198—200. *ὁ Ποντῖνος οὐκ ἐᾷ τὸ ὕδωρ ἀποῤῥεῖν τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ ἀλλὰ ἐς αὐτὸ καταδέχεται.* Ueber die Danaïden in Argolis: Strabo 8, 371. — Museo Camp., Vasi di Ruvo, Sala F, Nr. 8, 9.

die täglich zum Meeresstrande wandelt, und Poseidons Woge, sehnsüchtig nach des geliebten Gottes Umarmung, in ihren Busen gießt, hat die gleiche Idee einen andern symbolischen Ausdruck, gewissermaßen ein anderes Kleid, angezogen.[1] Aber neben die ursprüngliche Naturbedeutung stellt sich nun eine zweite ethische. Das durchlöcherte Faß wird zum Mittelpunkt eines Mythus, der ganz von der Idee ewiger Strafe beherrscht ist, und zu eindringlicher Darstellung der unterweltlichen Schrecken und des jenseitigen Gerichts dienen muß. In dieser Wendung der Auffassung begegnen sich Seil und Faß. Ihr Schicksal ist dasselbe, ihr Entsprechen aber um so beachtenswerther, da beide in Aegypten ihre Heimath haben, dort noch in später Zeit durch örtliche Nähe verbunden sind, und selbst auf den Grabvorstellungen ihre Zusammengehörigkeit bewahren. Neben der grundsätzlichen Aehnlichkeit zeigt sich andererseits eine merkwürdige Verschiedenheit. Mit dem durchlöcherten Faß tritt der Mythus der Danaïden in Verbindung, während dem Ocnusseile jede ähnliche Beziehung fremdgeblieben ist. Durch jenes Zusammentreten von Symbol und Mythus in dem Fasse der Danaïden wird der Strafe das Factum eines bestimmten Verbrechens zu Grunde gelegt, und so die Pein nach dem Tode durch die im Leben geübte Blutthat gerechtfertigt: eine Ergänzung, die bei Ocnus durchaus fehlt. An dem Danaïden-Mythus nun wird es uns möglich, den Gang zu beobachten, den das einfache Natursymbol in seiner Umgestaltung zum Bilde ewiger Strafe befolgte. Die Erzählung von den Danaïden zerfällt in zwei Hälften. Die eine begreift das große Drama ihres Kampfes gegen die erzwungene Verbindung mit den Söhnen des Aegyptus, das an Inachus Strand mit dem blutigen Mord der Hochzeitsnacht endet; die andere das Strafgericht, dem die Mädchen in dem Reiche der Todten anheimfallen. Beide Bestandtheile tragen einen ganz verschiedenen Charakter. Der Danaïden Kampf und Blutthat gehört der Geschichte, wie denn die Väter Danaus und Aegyptus in den Auszügen der Königslisten aufgeführt, und nach Zeit und Abstammung genau festgestellt werden.[2] Nicht weniger ist die Natur des Kampfes, der die beiden verwandten Linien entzweite, durchaus klar, und mit der gynaiko-

---

[1]) Diodor 1, 12 sagt, die Alten hätten die Erde ὥσπερ ἀγγεῖόν τι τῶν φυομένων betrachtet. Ueber den Sieb oben S. 197. Valer Max. 8, 1, 5. Sieb der Vestalin Tuccia, die man in der Statue des Dresdener Museum erkennen will. — Vielleicht haben in Anschauungen dieser Art die bodenlosen Gefäße, welche man in Gräbern gefunden hat, ihre Veranlassung. Winkelmann, monum. ined. 7, 3, 3. Storia 1, 2; 3, 3. Luynes, vases sans fond in den Annali 5, p. 318—321. Vergl. Panofka, musée Blacas. T. 1. pl. 9, p. 29. — Durch drei Hydrien stellen die Aegypter die Nilüberschwemmung dar, Horap. 1, 21.

[2]) Manetho bei Josephus contra Apionem. 1, 55. Fr. h. gr. 2, 573. Vergl. Diodor 40, 3. Das Nähere über die Gynaikokratie der Danaiden findet man in meinem Mutterrecht.

kratischen Amazonennatur der Danaustöchter in voller Uebereinstimmung. Nach allen Versionen der Sage liegt das Recht auf Seite der flüchtigen Mädchen, welche sich dem gottverhaßten Frevel ihrer gewaltthätigen Vettern zu entziehen suchen. Nach dem Grundsatz der Gynaikokratie war ihrer die letzte und höchste Entscheidung, ihrer die Herrschaft über sich und den Mann. Wenn Hypermnestra ihres Bräutigams schonte, so machte sie sich dadurch eines Verbrechens an ihrem Geschlechte schuldig. Mit Recht wurde sie von ihren blutigen Schwestern vor Gericht gestellt. Denn gegen die gewaltthätigen Vettern das Recht des Weibes aufrecht zu erhalten, und seinen Bruch in ihrem Blute zu sühnen, das war ihr Recht nicht nur, sondern ihre höchste Pflicht. Vom Standpunkt der Gynaikokratie, welche für das Nilthal feststeht, war Niemand tadelnswerth, als die schonende Hypermnestra, die lieber ihrem Herzen als ihrem Rechte dienen wollte. Diesem Standpunkt konnte die Idee der Strafe nicht angehören. Um die That der Jungfrauen im Lichte des Verbrechens aufzufassen, dazu war der Untergang des Rechts und der ganzen Anschauungsweise der ältesten Zeit erforderlich. Erst als diese sich vollendet hatte, traf Abscheu der gattenmordenden Weiber verruchte Blutthat. Erst jetzt schien Hypermnestra allein schuldfrei, alle übrigen mordtriefende Ungeheuer. Die Verhängung ewiger Buße in dem Reiche der Finsterniß beruht also auf Voraussetzungen, die erst im Laufe der Zeit sich erfüllten, und so kann die zweite mythische Hälfte der Erzählung nicht für so ursprünglich gelten als das zu Grunde liegende geschichtliche Ereigniß. Aber auch die Vorstellung von der Natur der Strafe, welcher die Danaïden anheimfallen, ist nichts weniger als willkührlich. Es zeigt sich vielmehr zwischen ihr und der That selbst die vollkommenste Uebereinstimmung, und ein Entsprechen, das die beiden Hälften der ganzen Erzählung in Harmonie erhält. Die Danaïden haben, indem sie dem Gebot amazonischer Gynaikokratie folgten, das aphroditische Gesetz, das dem Weibe Hingebung und Liebe zum Mutterthum auferlegt, gebrochen. Hypermnestra allein ist ihm gehorsam geblieben, und darum übernimmt die Göttin ihre Vertheidigung. In dem herrlichen Fragment der äschylischen Danaïden (Hermann Vol. 1, p. 320, man vergleiche Euripid. Hippol. 445—452; 1257—1271), welches uns bei Athenäus erhalten ist, hebt Aphrodite die stoffliche Einigung und zeugende Umarmung als ihr und des Weibes höchstes Gesetz hervor, und giebt dadurch aufs deutlichste zu erkennen, worin sie die Schuld der blutigen Schwestern findet. Eben dieses gebrochene Naturgesetz hat aber seine Darstellung in dem durchlöcherten Faß, welches stets von Neuem das zeugende Naß in sich aufnimmt, und so befolgt der Mythus, indem er den Frevlerinnen das Werk des Schöpfens zuweist, den Grundsatz daß Verbrechen und Strafe sich entsprechen müssen. Blutige, männerfeindliche Ama-

zoninnen verrichten nun ewig das Werk, das jener Geschlechtsmischung, welche sie freventlich von sich stießen, symbolische Naturdarstellung ist. Die Kulthandlung Aegyptens wird in Verbindung mit der Erinnerung an der Danaiden Unthat zum Bilde ewiger Strafe und nie endender Pein. Was ursprünglich alles Naturseegens Ausdruck war, erscheint jetzt zum Fluche verkehrt. Das durchlöcherte Faß, von den Danaïden umgeben, wird zum Werkzeug nie endender Qual in den finstern Räumen der Unterwelt; der Gedanke wohlthätiger, stets sich wiederholender Befruchtung umgestaltet zu jener tückischen Vereitelung jeder Anstrengung. Aber mit dieser Verwandlung des Natursymbols zum Ausdruck ewiger Strafe ist die Entwicklung noch nicht bei ihrem letzten Ziele angelangt. Die Buße der Danaïden nimmt noch eine weitere Bedeutung an. Sie tritt mit den Mysterien in Verbindung, und wird nun zum Bilde des qualvollen Looses, das aller nicht Eingeweihter nach dem Tode harrt. Die ewige Verdammung der nicht Initiirten ist der letzte Gedanke, zu welchem die Arbeit an dem durchlöcherten Fasse ausgebildet wird. Aufgegeben ist die Beziehung zu dem Gattenmord der Mädchen. Kein einzelnes bestimmtes Verbrechen wird als Ursache der ewigen Pein hingestellt. Die vergebliche nie endende Arbeit der Danaïden erscheint nun als das Loos der nicht Eingeweihten, die Danaustöchter sind die Repräsentanten der nicht Initiirten. Diese letzte Ausbildung des Natursymbols erhält dadurch noch erhöhte Bedeutung, daß sie die trostlose Zukunft der ohne empfangene Weihen Lebenden und Sterbenden an dem Bilde derselben Jungfrauen darstellt, an welche das griechische Volk nach Herodot 2, 171 die erste Einführung der ägyptischen Mysterien in dem pelasgischen Argolis anknüpft. Die Danaustöchter, Träger und Lehrerinnen der heiligsten cerealischen Weihen, erscheinen nun als die Repräsentanten ungeweihten profanen Lebens. Ueber ihrem Bilde las man in der Lesche zu Delphi die Worte τῶν οὐ μεμυημένων.[1]) In keinem Mythus liegen die entscheidentsten Gegensätze so nahe neben einander wie in dem ihrigen. Fluch und Seegen verbinden sich. Wie in dem durchlöcherten Fasse beides erkannt wird, so auch in den wasserschöpfenden Mädchen. Das Eine und das Andere kann dem Menschen zum Heil oder zum Unheil sowohl für das leibliche als für das Leben nach dem Tode gereichen: zum Heil, wenn er durch den Eintritt in

---

[1]) Ueber die Lehre von der Seligkeit der Eingeweihten, den Strafen der Profanen lese man Plato T. 6. p. 218. T. 1, p. 157. Bip. Diodor 1, 96. Stobæus, Gesn. p. 889. Steph. poes. philos. p. 28. Aristid. Eleus. p. 259. Anthol. 1, 28. Celsus ap. Orig. 8, p. 408 f. Sainte Croix mystères du paganisme, in der Uebersetzung von Lenz. S. 219—223. Hier wird mit Recht hervorgehoben, daß die Lehre eines zukünftigen Gerichts und seiner Strafen vorzugsweise mit den Mysterien zusammenhängt. Lobeck, Aglaoph. 806—810, de præmiis initiatorum.

die Mysterien die bessern Hoffnungen, welche sie bieten, zu seinem Antheil erwählt; zum Unsegen, wenn er durch Verschmähung derselben sich ganz dem Stoff und des Stoffs Gesetz, dem Vergehen und dem ewigen Wandel der sublunarischen werdenden Welt, überliefert. Eines solchen Menschen Leben ist vergebliche Mühe und lauter Täuschung, gleich dem Wasserschöpfen in ein durchlöchertes Gefäß; seine Zukunft nie endende Qual, wie die Danaïden sie erleiden. Der Initiirte dagegen verfällt nicht dem traurigen Loos des rein stofflichen Lebens; sein Dasein ist nicht verloren und nicht umsonst, kein Wasserschöpfen in ein rinnendes Sieb; für ihn ist der Tod Erfüllung besserer Hoffnungen, der νέος θάνατος, der Beginn jener nova salutis curricula, die ihn über die Grenzen der stofflichen Welt des Werdens in die unstoffliche zeitlose des Seins hinüberführen. Τέλος und τελετή fallen für ihn zusammen.[1]) Das Ende des leiblichen Lebens wird die Erfüllung der Hoffnung, welche die Weihe gab. Aus dem Untergang des Stoffes dringt er zur Gemeinschaft mit seinem Gotte hindurch, wie aus der Finsterniß des Eis der Vogel auf leichten Schwingen zu dem Lichte enteilt.

ἦμαρ γὰρ τόδε
θανοῦσαν εἶδε καὶ βλέπουσαν παῖδα σήν.[2])

Die Beziehung des Danaïdenfasses und seiner Pein auf das Leben der Ungeweihten wird von Socrates im Gorgias p. 493 zu folgender Darstellung benützt: „Das Leben ist, auch wie du es beschreibst, Kallikles, doch mühseelig. Ich wenigstens wollte mich nicht wundern, wenn Euripides[3]) Recht hätte, wo er sagt:

---

[1]) Plut. de immort. animæ fragm., nach Kaltwasser 5, 85: „Erst nach dem Tode gelangt die Seele zur Kenntniß (des ihr beschiedenen Schicksals), und dann geht mit ihr die Veränderung vor, welche diejenigen erfahren, die in die großen Mysterien eingeweiht werden. Daher kommt, daß die Wörter, τελευτᾶν und τελεῖσθαι, ebenso wie die Sache selbst einander sehr ähnlich sind. Das Erste, was uns in diesem Leben zu Theil wird, ist ein ermüdendes und beschwerliches Herumschweifen, ein rastvolles Laufen durch finstere grauenvolle Wege. Selbst dann, wenn wir das Ende erreicht zu haben glauben, warten noch auf uns alle Arten von Schrecknisse, Angst, Bangigkeit, Todesschweiß und sinnlose Betäubung. Endlich aber schimmert uns auf einmal ein wundervolles Licht entgegen. Wir betreten nun die anmuthigsten Gefilde, auf welchen überall fröhliche Gesänge und Tänze herrschen, wo Auge und Ohr durch die heiligsten, erhabensten Gegenstände entzückt wird. Hier wandelt der Vollendete, der Eingeweihte, aller Banden entledigt in voller Freiheit herum, feiert mit Kränzen geschmückt, die heiligen Mysterien, genießt des Umgangs frommer und gerechter Menschen, und sieht mit Bedauern herab auf den ungeweihten und unreinen Haufen derer, die sich noch hier auf der Erde in Schlamm und Nebel ängstlich herumtreiben, und theils aus Furcht vor dem Tode, theils aus Mißtrauen gegen die Glückseligkeit der andern Welt in ihrem elenden Zustande beharren." Plut. Is. et Os. 79. Her. 4, 26: τὰ γενέσια, Todestag.

[2]) Euripid. Iphig. Aulid. 1609. Ein Tag sieht die Gottgeliebte sterben und zum Lichte aufblicken. Mus. Campana, Classe III, p. 9.

[3]) In einem Fragment, das dem Phryxos zugetheilt wird; über das orphische τις οἶδεν εἰ τὸ ζῆν μέν ἐστι κατθανεῖν, τὸ κατθανεῖν δὲ ζῆν κάτω νομίζεται und die Platonische Stelle, Lobeck, Aglaoph. 804. 805. Stob. comp. vitæ et mortis, Meinecke Vol. 4. p. 121.

Wer weiß, ob unser Leben nicht ein Tod nur ist, Gestorbensein dagegen Leben? und ob wir vielleicht in der That todt sind. Was ich auch sonst schon von einem der Weisen gehört habe, daß wir jetzt todt wären, und unsere Leiber wären nur unsere Gräber, der Theil der Seele aber, worin die Neigungen sind, wäre ein beständiges Anneigen und Abstoßen aufwärts und abwärts, welches ein stattlicher Mann, der Sinnbilder dichtet, einer aus Sikelien wohl oder Italien, mit dem Worte spielend, wegen des Einfüllens und Fassenwollens ein Faß genannt hat, und die Ausgelassenen Ausgeschlossene, und bei diesen Ausgeschlossenen könnte nun der Theil der Seele, wo die Neigungen sind, eben wegen der Ungebundenheit und Unhaltbarkeit nicht schließen, wie ein leckes Faß, womit er sie der Unersättlichkeit wegen verglich. Und ganz dir entgegengesetzt, o Kallikles, zeigt dieser, daß in der Schattenwelt, worunter er die Geisterwelt meinte, jene Ausgeschlossenen die Unseeligsten wären, und Wasser trügen in das lecke Faß mit einem eben so lecken Siebe. Unter dem Siebe aber verstand er, wie er sagt, der es mir erzählte, die Seele, und die Seele der Ausgelassenen verglich er mit einem Siebe, weil sie leck wäre und nichts festhalten könne, aus Ungewißheit und Vergeßlichkeit. Dieß ist nun allerdings ziemlich wunderlich, es macht aber doch deutlich, was ich dich gerne, wenn ich es irgend zeigen könnte, überreden möchte zu wechseln, und anstatt des unersättlichen und ungebundenen Lebens das besonnene, und mit dem jedesmal Vorhandenen sich begnügende zu wählen." Daß hier das Leben der Eingeweihten und Profanen sich entgegengestellt wird, ist hinlänglich klar. In dieser Verbindung gestaltet sich das lecke Faß zum Bild der Seele des Profanen, die Schattenwelt, der es angehört, zum Geisterreich, das ganze Symbol zur Empfehlung jener Heiligung, die auch den Mysten durch den Zuruf: ne intret nisi qui se innocentem noverit, als höchstes Gebot zu Gemüthe geführt wurde.[1] Obgleich also Plato das Bild vom lecken Fasse ein wunderliches nennt, das den Kallikles wohl nicht überzeugen werde, so erkennt man doch, daß es nicht aus Socrates eigener Erfindung hervorgieng, ihm vielmehr durch die Mysterien dargeboten wurde,[2] und somit an bekannte Anschauungen anknüpfte. Dadurch verliert es seine Sonderbarkeit, und die unterstützenden Wortspiele (ἀνόητος-ἀμύητος; πείθω, πιθανός-πίθος; ᾅδης-ἀειδής; σῶμα-σῆμα) alles Anstößige, das auf ihnen lasten würde, läge in ihnen die alleinige Veranlassung des angewendeten Gleichnisses.

---

[1]) Oben S. 10. N. 2. S. 121, N. 1.
[2]) Julian. Or. 7. 216. (Lob. p. 811.)

22.

Wir haben uns bemüht, für das durchlöcherte Faß die ganze Ideenreihe darzulegen, welche das Natursymbol zum Träger der höchsten Mysterien-Ideen emporhob. Dem gleichen Gang der Entwicklung fiel auch das Seil der Panegyris von Acanthus anheim. Gleich den Danaïden wird Ocnus in die Unterwelt verwiesen. Gleich ihnen nimmt er die Natur eines großen Büßers an. Hier wie dort wird der Ausdruck des Seegens zum Ausdruck des Fluchs, und wie für die Danaïden jeder Gedanke an ein besonderes Verbrechen verschwindet, so knüpft sich auch Ocnus Strafe und Pein an keine einzelne Unthat an. Neben den wasserschöpfenden Mädchen wird der seilflechtende Greis zur Darstellung des hoffnungslosen Lebens und der ebenso hoffnungslosen Zukunft derer, welche die Wohlthat der Mysterien von sich stoßen, und dem stofflichen Dasein allein anheimfallen. Das ist der höchste und letzte Gedanke, zu dem das Symbol des seilflechtenden Greises erhoben wurde, das auch derjenige, welcher seine Aufnahme in die Gräberwelt leitete, und dem Beschauer aus seinem Bilde entgegentrat. Nur der Mysteriengedanke bietet für die Stätte des Todes einen vollkommen befriedigenden Sinn. Für sich allein hat der Inhalt des Natursymbols nur Trauer über den unabwendbaren Untergang aller Erdzeugung im Gefolge. Durch ihn wird der Schrecken des Todes noch erhöht, noch dichter die Finsterniß des Grabes, die nun kein Lichtstrahl besserer Hoffnung erhellt. Kann der Beschauer in dieser Idee keine Ruhe finden, so wird ihn der Gedanke an eine mit dem Tode beginnende Ewigkeit voller Leiden und Pein noch mehr abschrecken. Wer in dem Campana'schen Grabe vor jene Aedicula und die in ihr geborgenen Aschen-Urnen tritt, und dann auf dem Friese die Darstellung unterweltlicher Szenen, und alle Schrecken erblickt, mit welchen die Vorstellung des Alterthums den Ort des Gerichts ausstattet, der wird nothwendig zur Frage geführt, was denn wohl diejenigen, die hier die Asche geliebter Todten beisetzten, zur Wahl der trostlosesten aller Darstellungen vermocht haben mag. Soll denn die Hölle voll Graus und Schrecken, die hier dem Auge vorgeführt wird, auch den Verstorbenen aufnehmen? Soll er mit den bluttriefenden Danaïden ewige Pein leiden, mit Ocnus nie Ruhe noch Rast finden? Ist das das Loos, dessen die Kinder beim Besuch der väterlichen Grabstätte gedenken, dessen Furchtbarkeit ihnen bei dem jährlichen Opfer, das die Liebe darbringt, recht nachdrücklich vor Augen gestellt werden soll? Aber darin konnte zu keiner Zeit eines Menschen Seele ihre Ruhe finden. Jenem Gedanken muß eine höhere Lösung gegeben werden. Der Schrecken der Unterwelt verlangt Versöhnung, die Verzweiflung Beruhigung, der Mißton eine auflösende Harmonie. Worin diese liegt, haben

wir bereits ausgesprochen. Es ist jener höhere Mysteriengedanke, dem sich die Darstellung der unterweltlichen Qualen und Schrecken unterordnet. Es giebt eine Rettung aus den Händen jener finstern Mächte, die mit nie endender Pein den Sterblichen schrecken. Wer durch die Weihe der Mysterien sich den Gott zum Führer wählt,[1]) der hat nicht nur auf der stürmischen See, sondern auch im Tode den Sieg über sie davongetragen, wie Heracles über den Hund des Hades, Oedipus über die Sphinx, Orpheus über die Sirenen, deren todbringendem Gesang er den rettenden seiner höhern Weisheit entgegen singt. Nicht was der Todte erwartet, sondern was er überwunden, zeigt der Campana'sche Fries Τῶν μὴ μεμυημένων, das ist die trostreiche Erklärung, welche über Ocnus und über der Danaïden Haupt gelesen werden muß. Was in der Lesche von Delphi durch Worte ausgesprochen wird, das stellt in dem Grabe der porta Latina das Bild des Giebelfeldes dar.[2]) Der von dem weisen Chiron im Leierspiele unterrichtete Achill bildet das höhere Glied jenes Gegensatzes, der über der Nachtseite des menschlichen Looses den Einblick in das Lichtreich eröffnet. Mit Wohlgefallen erhebt sich das Auge von den Büßern der finstern Tiefe zu dem weisen Centaur und seinem wohlgefällig horchenden Zögling, um nach dem Anblick der Schrecken auf dem Bilde des zum Genuß der höchsten ewigen Wonne durchgedrungenen Helden auszuruhn. Wenn in der Lyra die Beziehung auf Orpheus, den Gründer aller höhern Mysterien-Weisheit, nicht zu verkennen ist, wie in der Gräberwelt die empfangene Weihe öfters durch sie allein symbolisch angedeutet wird, so entspricht Achilles aufmerksame Hingabe an des weisen Lehrers unterrichtendes Wort ganz jenem schon oben hervorgehobenen Grundsatz der Initiation, der von den Eingeweihten eine rein passive Empfänglichkeit (παθεῖν), keine eigene prüfende und untersuchende Geistesthätigkeit (μαθεῖν) forderte, und der in der kindlichen Unterordnung des Aufzunehmenden unter die höhere Weisheit des durch die Er-

---

[1]) Plut. Is. et Os. 79.

[2]) Picturæ Herculan. T. 1. t. 8, Pausan. 3, 18. p. 255. Welker zu Philostr. Im. 2, 2. p. 408. Staphyl. Naucrat. in den fr. h. gr. 4, 505, 2. Müll. Schol. Apollon. Rhod. 4, 816. Philostr. Her. c. 19, p. 319 Kayser. ὁ δὲ οὐδενὶ πόνῳ τάς τε ἁρμονίας ἐξέμαθε καὶ πρὸς λύραν ᾖδεν. Phanocles bei Stobæus, T. 2, p. 386 Meineke. Ueber den leyerspielenden Achill hat E. v. Muralt, Achill und seine Denkmäler N. 10. S. 33. 34 Vieles gesammelt. Ueberdieß Plutarch de musica 40 und de fortuna Alexandri 1, 10 bei Hutten 9, 44. Alexander gefiel sich besonders in der Nachahmung Achills, seines mütterlichen Ahns. Curtius 7, 14; 9, 26: ea stirpe sum genitus, ut multam prius quam longam vitam debeam optare. Eine Zusammenstellung der verschiedenen Wendungen, in welchen Achill in der Gräberwelt der Alten erscheint, würde eine jetzt noch kaum geahnte Fülle der höchsten und schönsten Gedanken entfalten, sofern sie von einem wahrhaft antiken Geiste, der bei den Gelehrtesten manchmal am wenigsten zu Hause ist, unternommen würde. — Ueber οὐδενὶ πόνῳ. Schol. Pind. Nem. 3, 75. p. 446. Bœckh. Pindar: σύγγενεῖ δε τις εὐδοξίᾳ μέγα βρίθει.

theilung der Weihe zum geistigen Vater erhobenen Mystagogen[1]) die erste und unerläßliche Bedingung seegenbringender Initiation erkennt. (Oben S. 211. N. 1.) Keine Darstellung vermöchte diesen Mysteriengedanken mit gleicher Anschaulichkeit und Wahrheit vor die Seele zu führen wie die des weisen Centauren und des ihm übergebenen siebenjährigen Liguron, dem der Künstler den sprechendsten Ausdruck aufmerksamer Hingabe an des Lehrers unterrichtendes Wort zu leihen wußte. Keine Darstellung entspricht ferner so genau jenem andern Grundgedanken der Mysterien, daß nicht dem Stoffe, sondern nur dem Geiste die Unsterblichkeit verliehen sei. Vergeblich hat die Mutter darnach gestrebt, ihren Sprößling mit derjenigen Unvergänglichkeit auszurüsten, die sie selbst genießt. Sie vermag es nicht, des Leibes Blüthe gegen das unabwendbare Todesloos zu schützen. Aber dadurch, daß sie den Knaben Chirons Lehre überantwortet, (vergl. Eurip. Suppl. 914—919) erreicht sie auf höherm Gebiete das, was auf der niedern Stufe des stofflichen Lebens ;selbst der unsterblichen Mutter nicht möglich ist. Von dem heiligsten der Menschen, dem Phillyriden, in Allem unterrichtet, was dem Gemüthe frommt, zumal angewiesen, einfacher Sitte stets zu sein,[2]) überwindet der Pelide das herbe Todesloos, das ihm gleich dem geringsten Erzeugnisse der vergänglichen Schöpfung beschieden ist. Trauert die Mutter mit dem ganzen Chore der Nereiden über des herrlichen Jünglings frühzeitigen Untergang, beweinen auch die Mütter alle[3]) in ihm den ergreifendsten Ausdruck jener unabwendbaren Vergänglichkeit, der Alles verfällt, was ihr Schooß gebiert, so ist ihnen doch in Achills Schicksal vor Augen gestellt, daß geistige Trefflichkeit, der leiblichen Vergänglichkeit nicht achtend, ewigen Nachruhm zu gewinnen vermag. Von Chiron schon als Knabe zu allem Großen angeleitet, erwirbt Thetis Sohn durch die Herrlichkeit seiner Werke jene Unsterblichkeit, die seinem Leibe die geängstigte Mutter nicht zu geben vermochte. Auf Leuke der schönsten der Frauen, er, der größte der Helden, zu ewigem Wonnegenuß geeint, wird Achill alles dessen theilhaftig, was er auf Erden vergeblich suchte und nicht dauernd zu erringen vermochte. „Seelig wie nur je ein Mann wär ich geworden, hätt' ich, Agamemnons Tochter, deine Hand erlangt."[4]) Das verdankt er Chirons Lehre,

---

[1]) Apulej. Met. 11, p. 275. complexus Mithram sacerdotem et meum iam parentem etc.

[2]) Euripid. Iphig. Aulid. 925. Pindar. Nem. 3, 57: *ἐν ἀρμένοισι πᾶσι θυμὸν αὔξων.* — Apollon. 4, 812; 1, 558 mit den Schol. Apollod. 3, 13. 6. — *Ἐντολαί*, *ὑποθῆκαι*, Pind. Fr. 64. Bœckh. p. 647. Philostr. Her. C. 19. p. 321 Kayser.

[3]) Pausan. 6, 23, 2. — Eurip. Rhes. 969. Pind. J. 7, 6. — Cassandra 27, S. 275.

[4]) Euripid. Iphig. Aulid. 1404. Man denke auch an die in Achills Armen sterbende Amazone. Fabretti, Inscr. c. 10 n. 442. p. 723; besonders an die Schilderung Il. 9, 393 f. — Plut. Qu. gr. 28. — Propert. El. 3, 9, 16. 17. Quint Smyrn. Paral. 1, 655—659. Mus. Ver. 174, 3.

die seiner Seele einpflanzte, was Thetis fälschlich als Erbtheil des Stoffes betrachtet hatte. Achill stellt beide Seiten des menschlichen Daseins in ihrem erschütterndsten Gegensatze vor Augen. Dem Trefflichen wie dem Feigsten ist gleiches Todesloos beschieden. Ja den Edlen rafft es mit doppelter Gier dahin, als schaue Hades habsüchtiger nach dem Besitz des Guten als des Schlechtern. Aber über geistige Erhabenheit hat der Tod keine Macht. „Denn wackre Männer sind den Göttern nicht verhaßt, und nur das Loos Unedler ist endloses Weh.“ [1]) Nie endende Wonne eines höhern seeligen Daseins ist der Tugend nach des Leibes Untergang beschieden. So ist Achill des Menschen Trost und Vorbild zugleich. Er löst der Mutter Trauer über des Stoffes Vernichtung auf in die Freude über den durch Trefflichkeit des Strebens zum Genuß ewiger Wonne hindurchgedrungenen Geist.[2]) Hat Peleus, der Sumpfmann, mit Thetis, der Mutter des feuchten Stoffes, den Knaben gezeugt, so vergänglich als Binsen und Frösche, diese Peliden der schlammigen Untiefe,[3]) so hat Chiron, sein geistiger Vater, ihm den Weg bereitet zu apollinischer Lichtnatur, in welcher er, der stofflichen Welt des Werdens entstiegen, der zeitlosen des Seins sich beigesellt.[4]) Denn an apollinischer Natur nimmt Achilleus Theil. In Apolls delphisches Heiligthum hat er Aufnahme gefunden. Dort ruht er dem Gotte geeint,[5]) zu dessen Lichtnatur er im Leben emporstrebte, und auch sein Nachkomme waltet schützend über der heiligen Stätte.[6]) Chirons Weisheit ist Apollons Gabe, seine Lyra Apollons Instrument, deren beruhigende schöne Harmonie über die schrillenden Töne der tellurischen Rohrpfeife den Sieg davongetragen hat.[7]) In dieser ewig heitern, apollinischen Lichtnatur hat auch Bacchus verwandtes aber doch stofflicheres

---

[1]) Eurip. Helena. 1679. Quint. Smyrn. 3, 768.

[2]) Diesen Gedanken führen die Alten öfters aus. Besonders schön Nicephorus Chymnus bei Kreuzer, Commentt. Herod. p. 335—337 und Plato im Gastmahl 3, 179. (10, 180. Bipont.) Man lese R. Rochette, mon. inéd. p. 112. n. 1. Plin. 36, 4, 7, über Scopas Werk. Visconti, Pio-Clement. 5, 20. Winkelmann, mon. ined. 1. 22.

[3]) Aus der Achileïs des Xenophanes ist erhalten: *Πάντες γὰρ γαίης τε καὶ ὕδατος ἐκγενόμεθα.* Karsten fr. 9. Esphantes bei Stobæus, T. 2, p. 248. Meineke.

[4]) Nicephor. Chymn. *περὶ τῆς ὕλης.* p. 201. ed. Boissonnade in nov. aneed.

[5]) Serv. Aen. 3, 333.

[6]) Sophocl. Philost. 334. Il. 21, 278. Horat. C. 1, 6, 3. Quint. Sm. 3, 62. Hygin f. 107. Virg. Aen. 6, 57. Ov. M. 12, 606. Aeschyl. bei Plut. de legend. poët. in. — Paus. 10,23, 3; 1, 4, 4. — Serv. Aen. 2, 550; 3, 85, 332.

[7]) Xenoph. Cyneg. 1. Philostr. Her. 9. Icon. 2, 2. Pind. Pyth. 9, 65. — Paus. 5, 14, 6; 8, 31, 3. — Lyra als Initiationszeichen auf dem 1813 entdeckten Grabe von Canosa: Millin, description du tombean de Canosa. Paris 1816. Campana, Mus. Serie 4, Sala A. 119. Serie 9, Sala G. 252. — In Kaufons Hand: Paus. 5, p. 396; 4, 281. Ueber die Bedeutung der Musik in den Orgien: Strabo 10, 3, 9.

Wesen seine höchste Stufe der Reinheit erstiegen, wie in dem weisen Chiron der dionysische Centaur vollendete apollinische Lichtnatur anzieht. Jetzt ist die Bedeutung der Darstellung im Giebelfelde des römischen Grabes, und ihr Verhältniß zu jener auf dem tieferliegenden Friese in der ganzen Fülle und Schönheit dargestellt. Ergreifend erscheint der Gegensatz durch seine Einfachheit und Tiefe. Unten des Acheron schilferfüllter dunkler Abgrund, oben des Lichtreichs ewige Klarheit. Dort der Gedanke von Tod und Untergang, hier der des Lebens. Dort Buße und Pein, hier die Aussicht auf den Lohn eines seeligen Daseins. Unten zweckloses Leben und vergebliche Mühe, oben höheres Streben mit der Aussicht auf den schönsten Lohn. Unten der Tellurismus mit all seinen Schrecken, oben apollinische Lichthöhe mit all ihrer beruhigenden Klarheit. Was des Tartarus Schrecken überwindet, stellt Chirons apollinische Cithara dar. Haben wir dort der ungeweihten, rein stofflichem Leben hingegebenen Menschen hoffnungslose Zukunft erblickt, so lehrt der weiser Lehre horchende Achill, was den Tod mit bessern Hoffnungen zu umgeben und der tellurischen Gewalten finstere Macht zu brechen vermag. Den Büßern tritt Chiron als die höhere Lösung gegensätzlich zur Seite, wie in dem Pamfilischen Grabe Niobe's Schmerz mit Prometheus Errettung in Parallele gesetzt wird. [1]) Der Duldenden Schmerzenstöne haben in den harmonischen Klängen der himmlischen Lyra ihre Auflösung gefunden. In der Darstellung des Hades und seiner Qualen erkennen wir nun die Absicht, die Wohlthat der Weihen nachdrücklich vor Augen zu stellen, und die so oft wiederholte Lehre der Alten von ihrem Seegen bildlich zu vergegenwärtigen. Der Anblick so vieler hoffnungslos Büßender soll die Wahl des höhern Lebens, wie es die Mysterien verlangen, als das bessere Theil empfehlen. In dieser Absicht wurden die Qualen des Tartarus von den Alten nicht seltener dargestellt, als in dem heutigen Italien die Feuerpein der Verdammten. [2])

---

[1]) Diese beiden von einem Rahmen ohne Trennungslinie umschlossenen Bilder findet man abgebildet bei O. Jahn, Nr. 3, 6. Siehe Brunn, Rhein. Mus. Neue Folge. S. 345 f.

[2]) Plaut. Capt. 998. Vidi ego multa sæpe picta quæ Acherunti fierent cruciamenta. Demosth. c. Aristog. 52, p. 786. Ovid. M. 4, 448. Plato Pol. 10, 615. 616. — R. Rochette, mon. inéd. pl. 45, wo ebenfalls Scenen der Pein mit andern der Weihe angehörenden in gleichem Sinne verbunden erscheinen. Campana Museo Serie 14, Sala M. 8, 9, zwei sehr bemerkenswerthe Darstellungen, Vase 9 zeigt die Danaïden in Verbindung mit Andeutungen der Initiation. Für das richtige Verständniß solcher Scenen ist sehr wichtig, was Plutarch in dem schönen Trostschreiben an seine Gemahlin über den Tod ihres Kindes 10 (Hutt. 10, p. 397) sagt: „Was jene Meinung betrifft, die Einige überall zu verbreiten suchen, daß es für den Verstorbenen nirgends ein Uebel oder Ungemach mehr gibt, so weiß ich gewiß, daß dir weder die alte Lehre unserer Väter, noch die heiligen Gebräuche in den bacchischen Mysterien, die uns beiden als Eingeweihten bekannt sind, erlauben werden, sie für wahr anzunehmen." Stobæus 3, 90 Meineke.

Es frommen die Schreckenssagen,
Der Himmlischen Ruhm zu erhöh'n, die vergessend du den Gemahl
Hinwürgst, Miterzeugerin edler Kinder.[1])

Nicht kampflos wird dem Menschen die Palme zu Theil. Die Initiation allein führt ihn nicht zur Theilnahme an der Himmlischen wechsellosem Dasein. Sollte den Unsterblichen der Dieb Patäcion lieber sein, weil er geweiht war, als Epaminondas, der Nicht-Initiirte?[2]) Achilles zeigt, in welcher Weise diese Frage von den Alten beantwortet wurde. Nur durch die Trefflichkeit seines Lebens dringt er durch zu jener Wonne, welche ihm auf der meerumspülten leuchtenden Mondinsel in ewigem Frühling bereitet ist. Denn da dem Peliden geweissagt war, wenn er Hektorn tödtete, so würde er sterben; wenn nicht, hohes Alter am häuslichen Heerde erreichen, so wählte er jenes, und zog es vor, nicht nur Patroclus zu rächen, sondern nachzusterben dem Sterbenden.[3]) Chirons Lehren sind die Gebote, welche Jeder zu erfüllen, Achill's Beispiel, das Jeder nachzuahmen hat. Prometheisches Leiden muß standhaft erduldet werden, soll der Vielgeprüfte zuletzt mit Heracles in der Unsterblichen Gesellschaft Aufnahme finden. „Groß und keineswegs gering ist der Kampf, ob Einer gut werde oder schlecht; alle Schuld ist des Wählenden, Gott selbst schuldlos."[4]) Achill hat ganz die Prometheus-Natur. Er trug bei den Alten auch selbst diesen Namen.[5]) Und er ist Prometheus nicht nur seiner physischen Grundlage nach, nicht nur als Träger der vereinigten Feuer- und Wasserkraft, in welcher er als leuchtender Blitzstrahl den feuchten Aether zertheilt, zu Erzarbeit und zu der euböischen Chalcis in die nächste Beziehung tritt, und in dem cretischen Namen Pemptus den idäischen Dactylen-Corybanten sich anreiht;[6]) er ist es auch in geistiger Beziehung, als der kühne Träger des geistigen Funkens, welchen er durch alle Kämpfe des Lebens hindurch zu erhalten weiß, und den er durch sein unermüdetes Ringen und Dulden zuletzt zum Siege führt. Dadurch ist er gleich Heracles zum geistigen Erlöser des Menschengeschlechtes geworden und höher gestiegen als Chiron selbst, der von dem vergifteten Pfeile am Fuße getroffen, an Heracles Statt, wie Menoikeus für die Kadmeer-Erechthiden, dem siegreich überwundenen Tellurismus als letztes großes Opfer fällt. Auch über den Vater Peleus hat er sich erhoben.

---

[1]) Euripides, Electra 740.
[2]) Oben S. 121. N. 1.
[3]) Plato Symp. 3, 179.
[4]) Plato Polit. 10, 608. 519.
[5]) Ptolem. Hephæstio in den Fr. h. gr. 4, 337: Ἐκαλεῖτο δὲ καὶ Ἄσπετος καὶ Προμηθεύς. Ueber Ἄσπετος, Hesych. s. v. Pyrisoos: Muralt N. 8, S. 32.
[6]) Oben S. 56. 115.

Diesem wird alles Glück durch der Götter Gunst. Als εὐδαίμων θεῶν γάμβρος sammelt er sich in langem Leben der Güter Fülle wie Il. 9, 393 f., Hesiod. im Epitalium Pelei et Thetidis (Tzetz. Prol. in Lycophr. p. 261) es darstellen. Weder Acast noch die reißenden Thiere des Pelion vermögen Etwas über ihn. Achill dagegen hat Alles selbst errungen, und die multa vita der longa vorgezogen. Immer der Erste zu sein und vorzustreben den Andern, das ist das Losungswort eines Geschlechts, dessen später Sprößling über die Vielheit der Welten weint, da er doch noch nicht eine sich unterworfen. Gerade in dieser Bedeutung offenbart Achill seine höchste samothracische Mysterien-Natur, kraft welcher er auch die Macht der Entsühnung besitzt, und den rettenden Corybanten, den leierspielenden Dactylen, sich anreiht.[1]) In dieser tritt er in die Gräberwelt ein, in dieser erscheint er auf dem Giebelfelde des römischen Columbarium als der große Ueberwinder des Hades und seiner Schrecken, als die Verkörperung des Mysteriengedankens in seiner höchsten Vollkommenheit.

23.

Nach der entwickelten Auffassung erscheinen die beiden Bilder der Campana'schen Aedicula als Darstellung zweier Lebensstufen, einer tiefern ohne die Wohlthat der Initiation, und der höhern, welcher die Weihen jene in einem zukünftigen Leben verwirklichten bessern Hoffnungen zu Theil werden lassen. Derselbe Gegensatz nimmt noch eine andere Gestalt an. Er fällt mit dem Unterschied der stofflich-tellurischen und der unstofflich- solarischen Religionsstufe zusammen. Jene gehört einer niederern, diese einer reinern Auffassung der im Naturleben geoffenbarten Gottheitsnatur, jene einer ursprünglichern, diese einem entwickeltern Bildungsgrade an. Die religiöse Entwicklung des Menschengeschlechts folgt demselben Gesetze, das sich in der Ausbildung des einzelnen Individuums offenbart. Sie schreitet von unten nach oben, von dem Stofflichen zum Seelischen und Geistigen, von dem Formlosen zur Form, von dem Unreinen zum Reinen, von der Finsterniß zum Lichte fort. Nach der ältesten orphischen Auffassung[2]) findet eine immer vollendetere Darstellung der Göttlichkeit statt, und in der

---

[1]) Plut. Qu. gr. 37. Plut. de mus. 5. Philostr. Her. 19, p. 423: ἐν νυκτὶ τελετῆς.

[2]) Aristot. Met. 4, p. 1091. Damit vergleiche man Jamblich. de myster. 5, 14. p. 217. Parthey: κατὰ δὲ τὴν τῶν ἱερέων τέχνην ἄρχεσθαι χρὴ τῶν ἱερουργικῶν ἀπὸ τῶν ὑλαίων. οὐ γὰρ ἂν ἄλλως ἐπὶ τοὺς ἀΰλους θεοὺς γένοιτο ἡ ἀνάβασις. Also ein Aufsteigen vom Stoff zum Unstofflichen, von der φύσις ἐν γενέσει (10, 3) zu der Welt des unstofflichen Seins, was 5, 18 am Ende mit einer Leiter verglichen wird. Jamblich 8, 5 hebt es mit beson=

immer größern Vollkommenheit des Geschaffenen kommt auch das schaffende Prinzip in stets wachsender Schönheit zur Offenbarung. Gleich jener mit so manchen Grabmonumenten verbundenen Stufenpyramide erbaut sich die religiöse Entwicklung unseres Geschlechts auf der breiten Basis der rein stofflichen Auffassung so auf, daß sie in allmäliger Erhebung aus der Materie immer mehr himmelanwärts strebt. Der Tellurismus mit seiner Materialität weicht dem höhern solarischen Prinzip, die chthonische Auffassung der Kraft der Anerkennung ihrer uranischen Natur. Ueber dem Poseidonisch-Plutonischen erhebt sich das Apollinische Prinzip des Lichts. Diesem gegenüber erscheint jenes nicht nur als eine unreinere und tiefere Stufe der Göttlichkeit, es nimmt auch vielfältig die Bedeutung einer dem Menschen feindseligen dämonischen Macht an, die nur durch ihre Unterordnung unter das neue höhere Lichtrecht dem Sterblichen wieder zum Seegen gewendet werden kann. So ist das blutige Recht der Erinnyen Apollons sühnender Göttlichkeit gewichen und zuletzt versöhnt. Der Tellurismus mit all seiner finstern Gewalt hat sich vor dem höhern himmlischen Lichtrecht des Pythiers gebeugt, und seine ältern Ansprüche denen des neuen Gottes untergeordnet. In eine ähnliche Stellung tritt auch Ocnus, treten die Danaïden, und alles was dem Tellurismus des draconleum genus angehört, zurück. Verweisen all diese Gestalten die zeugende Naturkraft in die finstern Tiefen des feuchten Erdstoffes, so erhebt sich über ihnen Apollon in der reinern Unkörperlichkeit des himmlischen Lichtes. Ihm gegenüber erscheinen jene als überwundene Mächte, deren delphischer Zusammenhang die Macht und Glorie des siegreichen Gottes zu verherrlichen bestimmt ist. Auf Apoll wird Oedipus und der durch ihn vollendete Untergang der Sphinx, wird ebenso die Ueberwindung des finstern hoffnungslosen Daseins der Drachensaat zurückgeführt. Durch ihn entgeht Orest der Erinnyen Verfolgung und wird das Gesetz des Vaterthums über das blutige des mütterlichen Erdrechts zum Siege geführt. Seinem Heiligthum darf, wie dem des gaditanischen Heracles, das Weib nicht nahen. Mit seinem Lichtprinzipe ist das Vorherrschen des mütterlichen Stoffes unvereinbar. Wenn die Danaïden dennoch in die delphische Lesche Aufnahme finden, so sollen sie hier die Wohlthat des apollinischen Wesens, das jener finstern Zeit des hoffnungslosen Tellurismus den Untergang bereitete, noch glänzender hervorheben. Der gleiche Gedanke verbindet sich mit allen jenen Bildern, welche Polygnot

---

derm Nachdruck hervor, daß die ägyptische Religion zwar eine physische Grundlage habe, daß es aber der Priester Bemühen gewesen sei, von ihr zu der unstofflichen Göttlichkeit hinzuleiten, wie das Feuer stets nach oben zum Himmel emporflammt. 5, 11, 12. p. 214—216. Der Gegensatz des himmlischen Seins und des in stetem Fluß begriffenen tellurischen Werdens wird 10, 5, p. 291, die ψυχῆς κάθαρσις als letztes Ziel der Religion 10, 7, p. 293 sehr schön entwickelt.

aus der Hadeswelt der Griechen in die delphische Halle übertrug. Ueber ihnen leuchtet des pythischen Gottes wohlthätige reinere Natur um so heller hervor. Ocnus und die Eselin nehmen ihm gegenüber dieselbe Stellung ein, welche ihnen in dem römischen Grabe durch die Unterordnung unter Chirons Leierspiel angewiesen wird. Ihr Anblick zeigt des Pythiers siegreiche Macht, der das Menschengeschlecht aus der Trostlosigkeit früherer Anschauungen, wie sie die Sphinx vertritt, und Silenus beklagt, errettete, und seinen Blick von den Leidensgestalten unterirdischer Räume zu der ruhigen Klarheit seines ewig jugendlichen wechsellosen himmlischen Seins emporhob. [1]) In Verbindung mit Ocnus erscheint nun auch der Esel als ein dem Lichtgott verhaßtes, in den Hades verwiesenes Thier. Ehedem des Hyperboreers Freude und Lust, ist es jetzt der reinern Natur, zu welcher der Delphier emporgestiegen, wenig genehm. Ganz der phallischen Natur des tellurischen Stoffes angehörend, und dessen ungeregelte sinnliche Lust in sich tragend, stellt der Esel jetzt die, apollinischer Reinheit feindliche Natur der unreinen Materie dar. Er ist die Negation alles Dessen, was die Weihe giebt und von dem Menschen verlangt. Mit dieser Bedeutung bildet er den Mittelpunkt der von Apuleius dargestellten Mysterienfabel. Er erscheint hier als die Verkörperung des rein sinnlichen Lebens, aller Irrsale und Leiden, in welche dieses hineinführt. Mit dem Empfang der Weihen schwindet die Thieresgestalt. Der Verpuppung des Stoffes entstiegen, erkennt der Mensch seine Schönheit, und die Bedingungen eines ungetrübten Glücks. Zu der Eselsnatur bilden die Weihen einen so tiefen Gegensatz, daß das Sprichwort Asinus mysteria vehens auch in diesem Sinne die Unvereinbarkeit beider Dinge darstellen kann.[2])

24.

Haben wir so in dem Bilde der delphischen Lesche denselben Gedanken erkannt, der den Gegensatz des büßenden Ocnus und des apollinischen Achill auf der Aedicula des römischen Grabes beherrscht, so wird es nun leichte Mühe, auch die besondere Wendung, welche der Künstler des Pamfilischen Columbarium der Ocnusdarstellung lieh, in ihrer Veranlassung und Bedeutung zu würdigen. In der Abweichung von den übrigen Darstellungen, wie sie uns Schriftsteller und Monumente übereinstimmend zeigen, liegt das besondere Interesse des auf unserer Tafel 2 mitgetheilten Gemäldes. Es überrascht durch die ruhende Haltung,

[1]) Callimach. in Apoll. 9. Ὡ'πόλλων οὐ παντὶ φαείνεται, ἀλλ' ὅ τις ἐσθλός. Ὅς μιν ἴδῃ, μέγας οὗτος. ὅς οὐκ ἴδε, λιτὸς ἐκεῖνος. — 36. 37.

[2]) Suidas. ὄνος ἄγων μυστήρια. Pausan. 10, 17.

welche es dem Greise leiht. Aufgegeben ist hier jene Arbeit des Seilflechtens, welche wir als den wesentlichsten Zug der Ocnusdarstellung fanden. Die tiefe Ruhe, der der Alte sich hingiebt, hebt den Gegensatz zu der überlieferten Auffassung recht absichtlich hervor. Sie hat in der liegenden Stellung des Thieres eine nicht weniger bewußte Fortsetzung erhalten. Verschwunden sind aus der Umgebung alle jene Büßer der Unterwelt, die den Beschauer in die Schrecken des Hades einführen. Wie Ocnus selbst durch seine Unthätigkeit jeden Gedanken an Qual und Strafe ausschließt, so athmet auch die Landschaft, in deren Mitte er sich niedergelassen hat, nur Ruhe und Frieden. Die Stille des Abends scheint den Greis vor sein Gehöfte gelockt zu haben. Hier rastet er von der Arbeit des Tages, und gewährt dem Thiere, das seine ländlichen Mühen theilte, das Spiel mit dem Seile. So ist das delphische Vorbild gänzlich aufgegeben, und Alles geflissentlich zum Gegentheil verkehrt. Welcher Gedanke konnte den Maler zu diesem Verfahren bestimmen? Es würde unmöglich sein, dafür irgend eine Erklärung oder Rechtfertigung zu finden, wollten wir von der natursymbolischen Bedeutung des Ocnusbildes unsern Ausgang nehmen. Für diese ist die Handlung des Seilflechtens so unerläßlich, daß eher alles Uebrige aufgegeben werden konnte, wenn nur sie ihren Ausdruck fand. Dadurch sind wir genöthigt, uns auf ein ganz anderes Gebiet der Erklärung zu begeben, und der Bedeutung zu gedenken, welche Ocnus den Mysterien gegenüber annahm. Jetzt erhält Alles befriedigende Lösung. Der Gedanke des Pamfilischen Bildes erscheint in seiner ganzen Schönheit. Durch die einfachsten Mittel wird eine Ideenwendung hervorgebracht, wie sie dem schriftlichen Ausdruck in gleicher Kürze und bündiger Klarheit unerreichbar wäre. Aus dem büßenden Ocnus ist der befreite geworden. Wo der Gedanke der Strafe und ewigen Pein herrschte, tritt Ruhe und ein ebenso ewiger Friede hervor. Ist jene das Loos der Uneingeweihten, so bildet dieser die Hoffnung der Initiirten. Beide Theile des großen Gegensatzes liegen hier in e i n e r Vorstellung vereinigt, während das Bild des Campana'schen Grabes sie gesondert zur Darstellung bringt. Der ruhende Ocnus erregt mit einem Schlage zwei Gedanken: den des Looses der Uneingeweihten, und den der Befreiung, welche die Weihe bringt. Der Fluch des profanen und der Seegen des gottgeweihten Lebens ist die Doppelsprache eines einzigen bildlichen Ausdrucks. In dieser Wendung hat die Identificirung des Verstorbenen mit dem Bilde des Ocnus ihre Veranlassung und Rechtfertigung. Der bärtige Alte zeigt uns den Initiirten selbst. Die Gestalt hat denselben doppelten Bezug, wie die ganze Darstellung. Sie ruft zugleich den mythologischen Ocnus und den für uns namenlosen Eigenthümer jenes Gehöftes, das er sterbend verlassen, vor die Seele, und stellt für Jenen die endliche Befreiung von seiner Qual, für Diesen den

Beginn ewiger Ruhe, für Beide die siegreiche Kraft der die Schrecken des Todes überwindenden höhern Mysterienmächte vor Augen. Das ist die letzte Gestalt, welche das Natursymbol des seilflechtenden Greises angenommen hat. Aus einer Darstellung des tellurischen Lebens, und des dieses beherrschenden Gesetzes ist es zuletzt das Sinnbild der höchsten Stufe des menschlichen Daseins geworden. Erst ganz auf den stofflichen Kreislauf beschränkt, führt es jetzt den Blick über dessen Grenzen in das Reich des mit dem leiblichen Untergang beginnenden Lebens. Erst Ausdruck der werdenden, ist es jetzt Bild der seienden Welt. Anfänglich mit dem Gedanken der Vergänglichkeit verschwistert, zeigt es jetzt die Hoffnung wechselloser Zukunft, welche das grobe Gewebe des Leibes ruhig und gleichgiltig der nagenden Eselin überlassen mag. Mit der Religion selbst ist Ocnus aus den finstern Sumpftiefen in die Lichthöhen emporgestiegen. Er bezeichnet das Tiefste und das Höchste, was die Erde bietet, die ganze Schwäche und die ganze Größe der vergänglichen Kreatur, des Menschen Unterwerfung unter das Gesetz des Todes, und seine Erhabenheit über dasselbe. Das höhere Dasein herrscht vor. Zwei Welten stehen neben einander, eine sinnliche und eine übersinnliche. Thöricht wäre es, wie Aristoteles in der Metaphysik sich ausdrückt, diese jener aufzuopfern.

Denn Alles ist Trübsal auf der Erd'
Und wir ruhen nicht aus von den Leiden.
Was süßer denn dieß Leben ist, das birgt
Umwölkende Nacht vor der Sterblichen Blick.
Wir lieben nur dieß mit so heißer Begier,
Weil hier auf der Erde uns dieses erstralt,
Und das Andere nie Einer erkundete.[1])

Treten so die beiden Pole, zwischen welchen sich das Räthsel alles irdischen Daseins bewegt, in unmittelbare Berührung, so scheinen auch die zeitlichen und räumlichen Entfernungen ganz aufgehoben. Das Ocnussymbol, im Nil-Land heimisch, kehrt zu Delphi und in römischen Gräbern wieder, und während sein Ursprung in das Dunkel urerster Zustände gehüllt ist, begleitet es die alten Völker bis in jene Zeiten hinab, denen auf einsamer Seehöhe der Untergang des großen Pan verkündet wurde,[2]) und über der Hütte der neue Stern erschien.

---

[1]) Euripid. Hippol. 188.

[2]) Diese Sage erzählt Plutarch de def. orac. 17. Sie steht mit unserm Gegenstande darum in genauerer Verbindung, weil die Echinaden, diese Schlamminseln Alcmäons, der Aegypter Thamus und die Beziehung auf Pan, der Penelope Sohn, einen deutlichen Hinweis auf die tiefste Stufe der Stofflichkeit und den alten Tellurismus mit seiner finstern Todesseite enthalten. Tiberius ließ das Ereigniß untersuchen. Es fällt also in die Zeit, da das neue Licht erschien, und bezeugt in jedem Falle, wie tief die Ueberzeugung von dem Verfall der alten Religion, und von dem Beginn eines neuen Weltalters gewurzelt war.

Das ist es, was der antiken Gräberwelt eine so hohe Bedeutung leiht und ihre Betrachtung nach allen Seiten hin so fruchtbringend macht, daß in ihr die innere Einheit der alten Gedankenwelt schlagender und greifbarer als anderswo hervortritt, und eilende Jahrhunderte ihre umgestaltende Macht nicht durchzuführen vermögen. Unwandelbar wie der Tod ist die Grabeswelt. An ihr geht jede Neuerung spurlos vorüber. Die ältesten Symbole und Anschauungen der Menschheit finden hier ihre letzte aber sichere Zufluchtsstätte. Eine Fülle geistiger Schätze liegt in den Nekropolen verborgen. Die Erde bietet wieder, was sie vor Tausenden von Jahren empfieng. Noch ist das Meiste unverständlich, das Studium der alten Gräberwelt überhaupt kaum in den Kreis unserer Forschung eingeführt. Wenn die vorliegenden Versuche auch nur eine Ahnung von ihrer Wichtigkeit und Bedeutung zu erwecken vermochten, so werden überraschende Erfolge nicht lange mehr auf sich warten lassen, die Grabfunde unsers Jahrhunderts in ihrem wahren Werth erkannt werden, und Sigalion wie der stumme Krösussohn endlich seine Sprache finden.

Anhang.

Der erst kürzlich erschienene Katalog des Museo Campana liefert einige wichtige Beiträge zu den namentlich in unserer ersten Abhandlung besprochenen Punkten. Ihre nachträgliche Erwähnung bildet den Hauptinhalt dieses Anhangs. Die Farbenverbindung von Weiß und Schwarz, so wie die von Weiß und Purpurroth, deren Bedeutung und Verhältniß zu der Bacchischen Gottheitsnatur wir erläutert haben, zeigt sich auf einer größern Zahl von Grabvasen entschieden dionysischer Beziehung. Ich mache auf einige aufmerksam. Classe I, serie quarta, vassellame dipinto, n. 335 zeigt als Hauptvorstellung Bacchus und einen Satyr. Tutto il fondo è coronato di tralci di vite con grappoli. Nel collo è un frigio di edera con corimbi e nell' orlo sono alternati i colori nero e giallo. — Nr. 391: Il collo ha un frigio di edera e la parte superiore di esso è ornata di dadi alternati gialli e neri. Vergl. ferner 396. 400. — Classe I, serie 9, 10. Sala G. 55. — Nr. 302 derselben Abtheilung zeigt neben den bacchischen Augen einen Kranz mit abwechsend weißer und schwarzer Farbe. Vergl. überdieß Noël des Vergers über die jüngst entdeckten Grabbilder von Vulci, Bulletino 1857, p. 117. — Weiß und purpurroth zeigen folgende Monumente: Nr. 407: Piccoli globi di color purpureo e bianco. — Cl. I, ser. 9, Sala H, 273: corona formata di una larga tenia a color bianco e purpureo. Besondere Beachtung verdienen die in Classe VI pitture etrusche grecche e romane beschriebenen Terracotten, welche die Wände eines Cäretanischen Grabes schmückten, und in manchen Einzelnheiten an asiatische Sitten, Gebräuche und Uebungen erinnern. Viele werden es mir Dank wissen, wenn ich die Beschreibung wenigstens eines der zahlreichen Bilder hier in ihrer ganzen Ausdehnung mittheile. La prima d'esse dipinture, secondo l'ordine in che trovansi collocate, rappresenta un uomo barbato coi capelli sparsi e coperto di corta tunica, assiso sopra una sedia plicatile, tenendo nella sinistra mano uno scettro. Innanzi a lui vedesi elevato un alto imbasamento formato di grandi massi e diviso in due piani, in cima a cui sta una Dea colle braccia aperte, con bianca sottoveste e manto purpureo, l'una e l'altro molto aderenti alla persona per via d'una cintura che la cinge ai fianchi. Il capo è coperto da tiara

assira, i capelli sono disciolti; ed ai piedi dell'ara o suggesto di tale divinità è dipinto un serpente. Nei lembi della veste dell'uomo scorgonsi ornamenti vari son le tinte del vestiario e degli accessori; ma le carni sono dipinte di un rosso tendente al fosco. Sotto la linea poi della parte figurata di questo quadro è rappresentata una grande scacchiera distinta dai colori bianco e rosso, mentre nella parte superiore ricorre un meandro a guisa d'una greca. I quali accessori, cioè di cotali scachiere ovvero di lunghe liste o zone avvicendate di bianco e di rosso, appariscono anche nell'imbasamento degli altri quadri, coronati presso che tutti da una grande cornice a rilievo, le cui membrature sono dipinte con ornati, in cui si alternano i colori bianco, rosso, nero ed azzurro. Derselbe Farbenwechsel wird auch auf das Ciornament übertragen. Classe I, serie 9, Sala G. Nr. 70, zeigt eine mit brennender Fackel und Cimbeln versehene Mantelfigur; die weibliche Gestalt trägt Spiegel und Kästchen. Al esterno mezzi ovoli alternati di color bianco e purpureo. Vergl. ferner nr. 340. 356. 420. 445. Sala J. 204. Sala L. 1, 3, 6, 8, 15, 17, 18, 19. — Die Verbindung von Purpur. und Weiß tritt in dem persischen Königsschmuck besonders bedeutsam hervor Curtius, 3, 8. Die weitern Zeugnisse stellt Brissonius, de regio Persarum principatu s. v. Tiara und Kandys zusammen. Dadurch werden wir in die Zeit der ältesten assyrischen Monarchie zurückgeführt. Vergl. Herod. 1, 98. — Außer den genannten Farbenverbindungen findet sich nicht selten auch die von schwarz und purpurroth. Classe I, ser. 3, Vasi Etruschi 145: Il corpo è ornato di scanalature ad arco rilevate e dipinte nel fondo a color nero e purpureo. — Ser. 9, Sala G. 353: Corona di edera a color nero e purpureo. In dieser Gegensätzlichkeit nimmt Purpurroth die Bedeutung des Lebens und der Göttlichkeit an, wie Schwarz dem Tode und der Idee der Vergänglichkeit angehört. Lucian, veræ hist. 3, 12. Für die Verbindung von Weiß und Purpurroth ergiebt sich daraus eine neue Auffassung. Sie zeigt in ihren beiden Bestandtheilen die Idee der Apotheose, und eignet sich dadurch vorzugsweise zur Andeutung der göttlichen Natur, mit welcher Asien seine Könige bekleidete. Der Gegensatz liegt alsdann in der Stufe der Reinheit beider Farben. Trägt Roth die Stofflichkeit der Sonne als zeugender Naturpotenz, so erscheint in der weißen Farbe das Lichtprinzip in seiner höchsten Reinheit und völligen Unstofflichkeit. Wir können jenes die dionysische, dieses die apollinische Stufe der Lichtnatur benennen. Nichts steht entgegen, der roth und weißen Doppelfarbe des bacchischen Ei's dieselbe Bedeutung beizulegen. Der Gegensatz einer höhern und einer tiefern Stufe des Seins, den wir oben S. 294 f. als die Grundbedeutung jener Farbenverbindung hervorgehoben haben, bleibt auch bei dieser Auffassung völlig

gewahrt. Neben Schwarz erscheint Roth als die höhere, neben Weiß als die tiefere Seite des Daseins und der Kraft. — Unzweifelhafte Ei-Darstellungen werden in dem Museo Campana keine mitgetheilt. Dennoch dürften näherer Untersuchung die Nummern 43, 86 der Classe I, ser. 9. Sala K. als solche sich ergeben. Nicht weniger Sala L, 46. Anfora. Donna assisa sopra sedia; alzante nella destra una corona di bende, mentre tiene nella sinistra un piccolo oggetto bianco tondo. Innanzi a lei, colla mano sinistra appoggiato sulle di lei ginocchia sta un Amore adolto guardando verso la corona, mentre nella destra abbassata tiene uno specchio. Accanto alla sua sinistra vedesi un oggetto d'incerta forma. Dietro la donna in alto apparisce un busto con testa imberbe fregiato di larga benda; ed innanzi ad esso sono sospese le vitte. In Mitten dieser Vorstellung erscheint das Ei der bacchischen Mysterien allein denkbar. Ueber das ägyptische Ei noch Parthey zu Plut. Is. et Os. 32, p. 224. Oben S. 139. 183. — Aus dem Schatze des Museo Campana hebe ich noch folgende Monumente hervor: Classe I, serie 4, nr. 752. (Penelope mit der Wollspindel. Oben S. 174.) — Cl. I, ser. 1, 3. (Storch S. 357, 2.) — I, 1, 34; 3, 56. — I, ser. 9. Sala G. 145. (Affen S. 113.) Besonders häufig erscheint die Ente, stets in Verbindung mit bacchischen Vorstellungen, zuweilen in der Dreizahl, auch mit dem Monile um den Hals oder mit dem Epheukranz auf dem Kopfe. Man sehe Classe I, ser. 9, Sala G., nr. 32. 44. 48. 49. 154. 180. 242. 294. 313. 317. 319. Sala H. 130. 133. Classe II, bronzi, sez. VI. nr. 106. — Candelabri, 23. Oben 361, 1. — Der Hund (S. 113) in besonders merkwürdiger Hervorhebung: Cl. I, ser. 9. Sala G., nr. 110. 248. Sala H. 101. Ueberdieß sehr häufig in Verbindung mit den Amazonen, deren Kämpfe mit Heracles und Theseus, und deren Zusammenhang mit Bacchus auf einer bedeutenden Zahl von Gefäßen begegnen. Frosch: Cl. I, ser. 9. Sala G. 165: Sala H. 148. Oben S. 361, 1. — Maulthier: Cl. I, ser. 9. Sala G. 16. 21. 31. 65. 132. Sala H. 109. 123. 132 stets in dionysischer Verbindung. — Esel phallisch und als Zeichen tellurischer Fruchtbarkeit: Cl. I, ser. 4, 1069. Oggetti di bronzo p. 11. nr. 85. Oben S. 377. Nicol. Damasc. über die Pisidier bei Stobæus Vol. 2, 186. Meineke. — Rad: Cl. I, ser. 9, Sala H. 215. Cl. I, ser. 4, 765. Oben S. 39, 1. — Schlüssel: Cl. I, ser. 9, Sala F. 4, 10 (Pythia und Hecuba). Oben S. 314. — Dionysischer Frauenschmuck, besonders Cl. I, ser. 9, Sala L. 25. Specchi, 3. Oben S. 68. — Weiße Wolle: Cl. I, ser. 9, Sala H. 97. Oben S. 9, 1. — Geflügelte Phallen: Cl. III, 348, nr. 14. 21. Oben S. 153, 1. — Bewegliche Maske auf dem Antlitz einer etruscischen Grabdeckelfigur: Cl. IV, ser. 8, 417. Oben S. 42. — Psyche und Eros in Verbindung mit Aphrodite Urania: Pitture romane p. 7. Oben S. 93. f. Ueber die Lampe Lucian. veræ

hist. 1, 29. — Verschiedene Schreibweisen des Namens Odysseus: OLVTEVS (Cl. I, ser. 4, 877) OLVTTEV. (vasi Nolani, Sala K. 84), OLTEVS (Cl. I, ser. 9, Sala J. nr. 134). Oben S. 323. — Bohnen: Cl. III, ori argenti glittica Etrusca e Romana 1, 14, 33. Das letzte Stück wird so beschrieben: Corona di foglie di fava e d'ellera, con bacche stampate e fermagli con figure e rosette riportate in rilievo: il tutto costruito sovra una sottilissima lamina di oro. Oben S. 128. — Endlich verdient das bedeutsame und besonders häufige Hervortreten der Fünfzahl Beachtung. So begegnen fünf Krieger, fünf tanzende Figuren, fünf Pferdeköpfe, fünf jonische Säulen, fünf geflügelte Sphinxen, fünf Blumen, und auch Gegenstände verschiedener Art werden in der Fünfzahl mit einander verbunden. Für die Anwendung der Pentas ist überdieß Alexandria quinquevertex bedeutend. Die Stadt des vereinigten Sarapis und Isiskults (Arr. 3, 1.) ist die Fünfhügelstadt, wie Rom septemplex. Oben S. 281. Jul. Val. Res gestæ Al. M. 1, 18. 29. Den fünf Hügeln entsprechen die fünf ersten Buchstaben des Alphabets, welche der neugegründeten Stadt Mauern und ihre fünf Quartiere tragen (Philo in Flaccum ed. Mangey T. 2, p. 525), und denen Spätere die Auslegung gaben: Ἀλέξανδρος Βασιλεὺς Γένος Διὸς Ἐποίησεν (Ἔκτισεν). Hier haben wir wieder das *E* von Delphi als höchste Zahl, und das stimmt mit dem pythischen Orakel, welches den Gott von Sinope Apollo-Vater nennt, überein. Tacit. Ann. 4, 83. 84. Es ist der hyperboreische Gott, unter dessen Stationen die Pontusstadt mit aufgeführt wird. Seiner phallischen Natur entspricht die dionysische Pentas, nicht die vollkommene Sieben uranisch-geistiger Natur. — Mit der Fünfzahl steht Alexanders ἑτεροφθαλμία, entsprechend der ἑτερημερία der Dioscuren, die auch Alexander besonders verehrt (Itinerar Al. 90), in Verbindung. Pseudo-Callisth. 1, 13 mit Müllers N. 10. Tzetz. hist. 11, p. 268. — Zu Alexandria nimmt der Schlangenkult eine hervorragende Stelle ein. Jul. Valerius oder seine Quelle, welche den mysteriösen Namen des durch seine Gelehrsamkeit nicht weniger als durch seinen unglücklichen Tod berühmten Callisthenes an der Stirne trägt, enthält darüber eine Angabe, welche auf die oben S. 131. 140 besprochene Schlangenfütterung neues Licht wirft. 1, 29 wird das Sepulcrum draconis erwähnt und hinzugefügt: Ejusque mos vivit et adhuc Alexandriæ religiosus est sub Penatium Deorum honore, et æstatis diebus suetus coli more religionis ejusmodi. Polentam ex tritico quod sit esui anguibus jaciunt, et coronatis optimatium mos est templum Herois scandere, cui talia scilicet anguina obsequio famulentur. Vergl. Herod. 1, 78. Serv. Aen. 5, 85. Derselbe Jul. Valerius liefert für die Bedeutung der linken Seite einen werthvollen Beitrag, 3. 20: Quærit etiam (Al. a Gymnosophistis) quasnam in homine partes honoratiores esse existimarent? Lævas esse responsum est, quod

sol etiam oriens ex lævo dextrorsum curriculum exsequatur: tunc quod promixtio maribus ac feminis lævarum mage partium existimaretur, et lactorum feminam lævi uberis primum alimenta præstare, Deosque lævis humeris religione gestari, et reges ipsos indicia dignitatis lævas præferre. Vergl. Plut. Alex. 64. Die Verbindung der vorliegenden mit den übrigen ἀποκρίσεις φρονίμων, wie sie bei Pseudo-Callisthenes und Plutarch sich finden, liegt in dem Prinzipat des Mutterthums, das den leitenden Gedanken bildet. Auf den ältesten etruscischen Monumenten, deren assyrische Verwandtschaft unverkennbar ist, finden wir den Szepter in der linken Hand, Museo Campana, pitture etrusche in der abgedruckten Stelle. Oben S. 172. — Ueber die Bedeutung des Maulthieres (S. 288) Herod. 1, 91, wo Cyrus wegen der medischen Mutter, des persischen Vaters jenem Thiere, das nach der mütterlichen Natur edler ist, verglichen wird. Oben S. 288. — Ueber die Mutterbedeutung des Hundes (oben S. 65. 113). Herod. 1, 122. Ael. H. A. 7, 19. — Ueber die Fruchtbarkeit des Hasen (S. 383) Herod. 1, 108. — Ueber die Beziehung des Sitzens zu der Verehrung der mütterlichen Erde (S. 338) Marco Polo, viaggi p. 290. ed. di Venezia: Siede in terra tutta la gente (del Malabar) e dicono che questo fanno perchè sono di terra e alla terra debbono tornare, sicchè per ciò non la possono troppo onorare. — Ueber den eiförmigen Trinkbecher (S. 140, 1) sehe man Micali, Ant. mon. Firenze 1810 in fogl. tab. 55, 2. Ein nackter Ephebe tränkt aus eiförmigem Becher ein Pferd. Die Beziehung auf Apotheose ist hier unverkennbar, und diese Bedeutung muß auch dem Eibecher auf dem Grabmonument von Leyden beigelegt werden. Zur Bestärkung dienen die Inschriften bei Münter, Erklärung einer griechischen Inschrift, S. 41, in welchem dem Todten als höchster Wunsch das ΔΟΙ ΣΟΙ Ο ΟΣΙΡΙΣ ΤΟ ΨΥΧΡΟΝ ΥΔΩΡ zugerufen wird. Die Beziehung auf die Mysterienverheißung des Ὄσιρις ὁ ἡγεμών (λαχὼν θεὸν ἡγεμόνα verglichen mit Plut. Is. et Os. 79: ἡγεμὼν καὶ βασιλεύς) ist hier unverkennbar; dazu aber paßt die Eiform des Bechers ganz besonders. — Ueber die Fortdauer des Glaubens an die meerberuhigende Wirkung des Oels (S. 97) Moser, Patriot. Phantasien 1, 46. Ueber die weibliche Beziehung des Oels, Hymn. Hom. in Vest. 3. — Ueber die Königsgräber in den Sümpfen von Babylon (S. 117). Arrian, Exp. Al. 7, 22. — Ueber das feine Gewebe des uranischen Leibes (S. 314). Lucian veræ hist. 2, 12. — Ueber Achilles Pemptus (S. 115, 1). Luc. ver. hist. 2, 22. — Ueber die Göttlichkeit des Silentium (S. 335). Amm. Marcell. 21, 13, 4. Ueber die Darstellung von Stillleben in Gräbern (Oben S. 335). Gori, Mus. Florentin. Gemmæ. T. 2. p. 52, verglichen mit der Beschreibung des Philes bei Starck, de tellure Dea, Jenæ 1848, S. 6. f., jetzt im zweiten Bande von Müllers Ausgabe, Paris 1855. — Ueber die Verbindung

der phallischen Bildung mit dem Greisenalter (S. 367), Origenes, philosophum. ed. Miller p. 144. Ueber den Myrthenkranz in den Mysterien Tzetzes zu Cass. v. 1328, p. 1006 Müller. — Ueber den delphischen Omphalos handelt Wieseler in den Ann. dell' Instit. 1857, p. 160—180. Dieser Aufsatz giebt mir zu einigen Bemerkungen Veranlassung. Der Omphalos wird in ihm auf Hestia bezogen und Symbol dieser Gottheit genannt. Darin liegen zwei Zugeständnisse. Einmal wird der delphische Omphalos von Apollo losgetrennt, und überdieß dem männlichen Verbande mit dem θεὸς πατρῷος der weibliche mit dem stofflichen Urmutterthum substituirt. Diese beiden Sätze stimmen mit der oben S. 106—108 ausgeführten Auffassung vollkommen überein. Die Abweichung unserer Ansichten beginnt erst bei der weitern Frage, in welcher Personifikation wir jenes Mutterthum zu denken haben? W. entscheidet sich für Hestia, obige Betrachtung für Themis-Gäa, an der letztern Meinung halte ich noch immer fest. Sie wird durch verschiedene schon von Ulrichs Reisen und Forschungen in Griechenland S. 78. 93 angedeutete Umstände unterstützt. Orests Sühne am Omphalos, über welchen das Ferkelblut abfließt, zeigt, daß dieser der Erde angehört, denn durch den Muttermord ist die Erde verletzt, mithin kann die Sühne und folglich der Omphalus nur der Erde gelten. Ferner heißt es bei Euripides Jon 5, Plato. Staat 4, 5 auf dem Omphalos sitzend verkünde Apoll seine Sprüche; da nun nach Aeschylus Eumeniden das Orakel von Themis-Gäa auf den männlichen Gott überging, so ist der Schluß unabweisbar, daß der apollinische Omphalos ursprünglich der großen Mutter Themis-Gäa, und nicht Hestia angehört haben muß. Drittens: der Ausdruck Γῆς ὀμφαλός ist völlig constant, wie die Stellen bei Ulrichs, S. 93, N. 61 darthun, Ἑστίας ὀμφαλός ohne Beispiel, obwohl Hestia's Verbindung mit Delphi nicht geläugnet werden kann, vielmehr für das pythische Heiligthum ebenso feststeht, wie für jedes andere überhaupt. Hymn. Hom. in Vest. et Mercur. 1. 3. Γῆς ὀμφαλός wird nun zwar zuletzt als Bezeichnung des Erdmittelpunktes gebraucht. Aber diese Bedeutung setzt eine ältere voraus, aus der sie abgeleitet wurde. In dem ursprünglichen Sinne bezeichnete Γῆς ὀμφαλός das Kultbild der Mutter Erde. Daraus entwickelt sich die Idee des Erdmittelpunktes in folgender Weise. In dem Mutterthum liegt die Zeugungsbedeutung. Die weibliche κτείς gehört in diesem Sinne zu den Symbolen der Themis-Mysterien. Das Zeugende aber bildet den Mittelpunkt, und nimmt auch örtlich diese Stelle ein. Varro L. L. 7, p. 303 Spengel: Neque hic locus est terrarum medius, neque noster umbilicus est hominis medius. Itaque pingitur qui vocatur ἡ χθὼν Πυθαγόρα, ut media cœli ac terræ linea ducatur infra umbilicum per id quo discernitur, homo mas an femina sit, ubi ortus humanus similis ut in mundo; ubi enim omnia nascuntur in medio, quod terra mundi

media. Nach demselben Grunde liegt der mundus im Centrum der neugegründeten Stadt. Die mütterliche κτείς ist es also, welche dem Omphalos die Bedeutung des Erdmittelpunktes beilegt. In Folge hievon wird auch der aphroditische Omphalos zu Paphos zum Mittelpunkt der Erde. Hesych. Γῆς ὀμφαλός. Vergl. Tacit. H. 2, 3. Serv. Aen. 1, 724. Themis-Gäa sowohl als Aphrodite haben die Erde zu ihrer stofflichen Grundlage. Ihre κτείς erscheint demnach als Centrum der ganzen Erdfläche, mithin der Omphalos der dem γυναικεῖον μόριον errichtet wird, als μεσόμφαλος γῆς. Diesen Erscheinungen gegenüber kann die Verbindung des delphischen Omphalos mit Themis-Gäa, der ursprünglichen Orakelmutter, keinem Zweifel unterliegen. Aber auch die Eiform, welche auf dem Ruveser Vasenbild so völlig sicher ist, erscheint nun ganz gerechtfertigt. Dem gebärenden μόριον γυναικεῖον entspricht Nichts so vollkommen als das Ei, welches nicht nur als uterus expositus bezeichnet werden kann, sondern die Geburt ebenso aus sich hervorgehen läßt, wie dem Erdschooße die tellurischen Organismen entspringen. Da nun der Erde Mutterschooß die Geburt nicht nur hegt und ans Licht sendet, sondern zuletzt auch wieder in sich aufnimmt, und durch das Zusammenwirken beider Thätigkeiten die Zeugung ewig jung erhält, so muß das Ei dieselbe Doppelbedeutung des Gebens und des Nehmens, des Lebens und des Todes in sich verbinden. In der That wird der delphische Stein als Grabstätte des Drachen Pytho betrachtet. Der Omphalos selbst gilt als sein μνῆμα, als Pythonos βουνός oder tumulus. Hesych. Τοξίον βουνός. Varro L. L. 7, p. 303. Sp. Auch Alexandria, die urbs quinquevertex, hat ihr Draconis sepulcrum oder Heroon, dem die Omphalusform um so sicherer zugeschrieben werden darf, als Zeus Ammonius, der Alexander-Vater, einen von den Matronen besonders verehrten Omphalos besaß. Curtius 4, 31. Strabo 6, 1, 1, In der Verbindung des Drachen Pytho mit dem Omphalos zeigt sich wieder jene Vereinigung von Schlange und Ei, welche wir in einer größern Anzahl von Fällen nachgewiesen haben. Den auf S. 131 ff. namhaft gemachten Beispielen reihen sich noch andere an. Ein etruskisches Grabrelief bei R. Rochette, monum. inédits pl. 26, fig. 2 zeigt auf dem Altar aufgerichtet das von der Schlange umgürtete Ei, in derselben Gestalt, wie wir es auf der Münze bei Lajard, culte de Vénus pl. 14. H, 11 gefunden haben. Das Opfer Iphigenia's, welches den Gegenstand der ganzen Darstellung bildet, läßt keinen Zweifel darüber, daß das Schlangen-Ei hier zu Artemis in derselben Beziehung gedacht wurde, wie das Delphische zu Themis-Gäa, andere zu einer cerealischen Fortuna und zu Hygia. Aufgestellt in heiligem Schrein erscheint das ovum anguinum noch auf einer zweiten etruskischen Aschenkiste bei Gori, Mus. Etrusc. 1, tav. 170. Müller, Archeol. §. 361, 5, wozu Wieseler, p. 167 als drittes Beispiel einen Sarkophag bei

Wicar, tableaux statues etc. de la gallerie de Florence et du palais Pitti T. 4, pl. 11 hinzufügt. Auf den Mauern Pompeianischer Häuser wird mit dem schlangenumwundenen Halb-Ei Mercur verbunden. Avellino, bulletino Napoletano, serie antica 1, p. 11. Auf andern sehen wir es umgeben von den beiden Laren, wie zu Delphi von den beiden Adlern (Museo Borbon. T. 9, tav. 20), auf den Denaren der gens Eppia und Rubria von einer Doppelherme. Eckhel, Doctr. T. 5, p. 296. Wieseler, p. 168. Der Dualismus der Kraft nach ihrer schaffenden und ihrer zerstörenden, ihrer Licht- und ihrer Nachtseite ist es, der die Verbindung dieser Doppelgestalten mit dem mütterlichen Omphalos veranlaßt und beherrscht. So gehen Ledas Söhne in der Zweizahl aus dem Mutterei hervor, wie auch zwei Drachen als Schlangenhüter erscheinen. Gegenüber dieser Grundidee ist die persönliche Bestimmung der Muttergottheit, welcher der schlangenumgürtete Omphalos der angeführten Pompeianischen Mauerbilder angehört, nur sekundärer Wichtigkeit. Neben Vesta lassen sich auch andere Mitbewerberinnen denken (oben S. 149), wenn wir es nicht vorziehen, dem Symbol eine selbstständige Geltung beizulegen. Ist die Mutterbeziehung des delphischen Omphalos unbestreitbar, so darf darum die Erhebung desselben zu apollinischer Bedeutung nicht in Abrede gestellt werden. In der Uebertragung des Orakels von Themis-Gäa auf den väterlichen Gott offenbart sich der Fortschritt von dem Prinzipat des mütterlich-stofflichen zu dem des männlichen Lichtprinzips. Jenes erscheint als überwundene Religionsstufe, die nur noch in untergeordneter Stellung Anerkennung findet. Ueber den Tellurismus des Omphalos ragt jetzt der Begründer eines höhern Rechts, die Lichtmacht Apollo hervor. Ihm stammt seine Macht von dem höchsten Zeus (Aen. 3, 251. Serv. Aen. 1, 24. Aesch. Eum. 19. Soph. Oed. R. 151), nicht von der Urmutter Themis, obwohl auch er dem Leibe nach dem Weibe entsprungen ist und von den Erinnyen bei Aeschylus an diesen seinen mütterlichen Ursprung bedeutsam erinnert wird. Daher erscheint der Omphalos zuweilen unter des Gottes Füßen. Müller, Archeol. §. 361. 5. Aber im Vereine mit Apoll geht er nun selbst in Apollinische Natur über. Das Mal der Urmutter Erde wird Attribut des männlichen Gottes, wie der ammonische Omphalos des Zeus. Die ursprünglich mütterliche Beziehung des delphischen Kultsteins ist nicht die alleinige. Wenn Wieseler sie im Lichte solcher Ausschließlichkeit darstellt, so ist er nicht weniger im Irrthum, als Jene, welche über der väterlichen Verbindung mit Apollo und Zeus die mütterliche mit der Erde unberücksichtigt lassen. Nur kraft seiner apollinischen Natur kann der Omphalos dem Muttermörder Orest Schutz gewähren gegen der Erinnyen Verfolgung. Der weibliche Zusammenhang des Ei's tritt hier ganz in den Hintergrund. Dem Erdrecht enthoben wird es jetzt mit apollinischer Lichtnatur bekleidet, das Adler-

paar selbst erhält höhere Jovialbeziehung. Schol. Pind. Pyth. 4, 6. Schol. Soph. Oed. R. 475. Schol. Eurip. Or. 330. Schol. Luc. Saltat. 38. In dieser Erhebung ist der Omphalos nicht mehr das stoffliche Urei, welches alle Geburten in die Welt des Werdens hineingebiert, sondern dasjenige, welches den Uebergang aus dieser hinaus in die des Seins vermittelt. Es läßt sich nicht verkennen, daß auf den beiden etruscischen Grabreliefs dem schlangenumwundenen Ei diese letztere höhere Beziehung beigelegt worden ist. Iphigeniens Opfer kann als Sarkophagbild keine andere Bedeutung haben als die, jenen höhern Mysterienhoffnungen, die dem Eingeweihten nach dem Tode die Aussicht auf nova salutis curricula eröffnen, zum bildlichen Ausdruck zu dienen. Ein Tag sieht das Mädchen sterben und zum Licht aufblicken. Als verloren beweint es die Mutter, aber gerettet ist es zu höherem Vereine durchgedrungen. Der Tod selbst vermittelt die Geburt in ein göttlicheres Dasein. Was wir Leben heißen ist Tod, was Sterben Leben. Der gleiche Gedanke liegt in dem Ei, der eben dadurch mit dem Opfer der Agamemnons Tochter in den engsten Verein tritt. Symbol und Mythus verbinden und erläutern sich. Die archeologische Erklärung hat sich auch bei dem eben besprochenen Sarkophagbilde begnügt, den Gegenstand der Darstellung selbst festzustellen, und allen Einzelnheiten die richtige Beziehung zu dem Ganzen zuzuweisen. Die Sepulcral-Bedeutung ist ganz außer Frage geblieben, die archeologische Aufgabe daher nur zur Hälfte gelöst. Indem man die Monumente von ihrer ursprünglichen Bestimmung ablöste, trat die Funerärbedeutung ganz in den Hintergrund. Die Kunstarcheologie hat sich dadurch um die besten Früchte ihrer Bemühung gebracht. Ein noch wenig betretenes Feld eröffnet sich der Forschung. Die Schwierigkeit der Aufgabe darf nicht zurückschrecken. Das Ziel ist gesteckt, der Preis jeder Anstrengung werth.

Darstellungen der Tafeln.

Tafel 1. Grundriß des Columbarium an der Via Latina. — Frontansicht der Aedicula. — Venusdarstellung des Frieses. — Nach der von Campana, Illustrazione di due sepolcri Romani, Roma 1841 veröffentlichten Abbildung. — Siehe oben S. 303.

Tafel 2. Der ruhende Venus aus dem Columbarium der Villa Panfilia. Nach der Abbildung des Carlo Ruspi in den vereinigten Sammlungen zu München. — Siehe oben S. 301. — Der seilflechtende Venus auf dem marmornen Rundaltar des Museo Pio-Clementino. Nach Visconti, Museo Pio-Clementino. Vol. 4, tav. 36. a — Siehe oben S. 303. — Cameo des Museum Florentinum, das von zwei aufgerichteten Drachen gehaltene Ei mit der Umschrift *YΓIA*. Nach Gori, Museum Florentinum, vol. 2, tab. 23, fig. 4. — Siehe oben S. 138. — Canopus auf einer Gemme des Museum Florentinum. Nach Gori, Museum Florentinum, Vol. 1. tav. 59. fig. 2. — Siehe oben S. 183.

Tafel 3. Grabbild aus dem Columbarium der Villa Panfilia. Die drei Mysterien-Eier. Nach der Abbildung des Carlo Ruspi in den vereinigten Sammlungen zu München. — Siehe oben S. 3. — Die großen Büßer der Unterwelt, aus dem Codex Pighianus. Nach Otto Jahn, die Wandgemälde des Columbarium in der Villa Pamfili, München 1857, Tafel 7, Fig. 21. — Siehe oben S. 304. —

Tafel 4. Vasenbild eines Vulcenter Balsamarium. Eigeburt. Nach der Abbildung in den Annali dell' Instituto di correspondenza archeologica, Vol. 22, tavola d'aggiunta 4. — Siehe oben S. 36. — Fragment eines Glasgefäßes, der Sieger der Capitolinischen Spiele als Alfeius. Nach Buonarotti, osservazioni sopra alcuni frammenti di vasi antichi di vetro ornati di figure, trovati nei cimiteri di Roma. Firenze, 1716. Siehe oben S. 234.

Uebersicht des Inhalts.

Erste Abhandlung. S. 1—297.

Die drei Mysterien-Eier.

Zweite Abhandlung. S. 301—412.

Ocnus, der Seilflechter.

Sach- und Wortregister.

Bahnmaier's Buchdruckerei (C. Schultze) in Basel.



Oknos.
10
röm. Palm.
20




Y
I
P
A









